
ومن يتوكل على الله فهو حسبه
القسم الثاني من التهذيب لعلامة العصر سعد الملة
وشرح تهذيب الكلام
مسمى
والدين مسعود بن عمر التفتازاني رحمه الله عليه
در مطبع اعجاز محمدی مطبوع گردید



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من تقدست سبحات الجلال عن سمت الحدوث والزوال المنزه عن الاشباه والامثال المتصف
بصفات العظمة والجلال تاهت في بيداء الوهيته انظار العقول والافهام وتحيرت في كبرياء ذاته الاذهان والاوهام
الا له الخلق والامر وهو على كل شيء قدير وهو الصانع القديم اللطيف الخبير ونصلي على الدليل اليك في الليل الاليل
المصطفى المختوم بانه افضل كل رسل وعلى آله الذين هم مصابيح الدجى واصحابه الذين هم نجوم الهدى وبعد فيقول الفقير الى الله
الغني القوي برهان الدين لار محمد الحسيني البثيني لما رايت علم الكلام اعز ما يرغب اليه واهم ما يناخ مطايا الطلب لديه اذ يدور عليه
الفوز بالسعادة العظمى والظفر بالكرامة الكبرى في الدار الآخرة والاولى وقد بالغ في الاعتناء بشانه المتقدمون والمتاخرون
وقد شذت في هذا الزمان الفضلاء والطالبون لا سيما الطالب راغبة عن المطولات مائلة الى المختصرات آخذة بعروة الشتات
صرفت جهدي الى ان اختار فيه كتابا جامعا فهما محررا فوجدت قسم تهذيب الكلام للعلامة التفتازاني موجزا واحويا
لنكت مسائله وفوائده محتويا على مبادي هذا الفن وقواعده شعر ففي كل لفظ منه روض من المنى * وفي كل سطر منه عقد
من الدرر * فبذلت الجهد في تفحص الكتب المصنفة فيه والزبر المطولة لفحول علمائه فجمعت لشرحه ما يذلل صعابه الابيه وتسهيل
الوصول الى خباياه الخفيه فجاء بحمد الله تنقيح الكلام لتهذيبه وكنز المباني مع تحقيقه والمرجو من خلاني ان يشيعوني
بصالح الدعاء ويشكروا الله بتوفيق ما عنيت في هذا التاليف من العناد ويصلحوا الخلل والاباطيل بعين النظر
الانصاف لا قصوهم الحق بعوايت الباطل لا الاعتساف واعتذر اليهم باني فقير مزجي البضاعة غير معدود في ستبي
من الصناعة مع ما اقاسي من احوال تشتت النواصي واهوال تذهب الرواسي شعر وهذا زمان ليس فيك
بالمنى * كصبر على ضر فتجو من البداء * واشد من اسباب انقراض العلوم وانتقاص قوى الفهوم لم يبق طالب

ولا نقنع ولا يرى رسوم ولا رباع فهذا لطف ذي بي مدارکني وفيض من الله يا زجني فلمن فانني من الناس الحبس في
العاجل فحسبي بان اجو عن الثواب في الآجل هو ولي الاجابة والتوفيق وبايصال امال المؤملين حقيق فاعلم ان المصنف
ذكر التحميد في صدر الكتاب واورد التسمية ههنا مع انه قسم منه لان هذا القسم هو المهم عن التحقيق والمقصود من الترتيب الانيق
فقال بسم الله الرحمن الرحيم هذا قسم الكلام من التهذيب اي قسم هو علم الكلام قد يقع الخطاء في استعمال
الدلائل اليقينية فذكر المنطق اولا لئلا يتعقل احد وانما جعل قسما لانه وان كان آلة لكنه علم مستقل وعلى السنة وقع
التبويب وذلك لان ما ذكر فيه اما سمعيات فهو الباب السادس او عقليات مختصة بالواجب فهو الخامس او بالممكن
المجرد فهو الرابع او بالممكن الجوهر فهو الثالث او بالعرض فهو الثاني او لا يختص بواحد فهو الاول اعني الامور العامة
وانما قدمها لعمومها وكونها مبادي وانما قدم الاعراض على الجواهر لانه قد يستدل باحوالها على احوال الجواهر وتقديمها
على المجردات لانها معلوم ومحسوس لكل احد بخلاف المجردات ولما كانت هذه متعلقات مباحث الذات اخرت عنها
والسمعيات متفرعة عليها فقدمت وذكر ابحاث المقدمة في الفصل الاول في هذا الباب لتقليل اقسام الكتاب الباب
الاول الكلام انما سمي به لان مباحثه كانت مصدرة بقوله الكلام في كذا او من قبيل تسمية الشيء باشهر اجزائه لان
اشهر ما اختلف فيه في هذا العلم هو مسئلة كلام الله تعالى ولانه يورث قدرة على الكلام مع اهل البدع والضلال
هو العلم بالعقائد اي ادراك المعلومات التصديقية التي هي العقائد بل الكيفية المنتقشة التي تسمى
صور المعلومات الدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم صوابا كانت او خطأ فان الخصم كالمعتزلي مثلا
وان خطأناه في التخليق وما يتمسك به لكن لا نخرجه من علماء الكلام ولا نخرج علمه من علم الكلام عن الادلة والمراد بها
الكتاب والسنة والاجماع ويمكن ان يراد معها العالم فعلى هذا ابحاث وجود الواجب من علم الكلام اليقينية
لان الظن لا عبرة به في الاعتقاديات فالكلام هو العلم المتعلق بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر
في الادلة اليقينية ويحتمل ان يكون معنى قوله العلم الخ القوة الحاصلة بسبب العقائد الدينية يعني ان العلم يطلق على
معنيين احدهما نفس العقائد المذكورة وثانيهما القوة الحاصلة من ادراك العقائد المذكورة بحيث يمكن استحضارها
فعلى هذا يطابق هذا التعريف لما قيل هو علم يقتدر الخ اي يقتدر بها يعني ان يكون عند المباحث من اشتراط الماخذ
ما يكفيه في استحضار العقائد وموضوعه اتفقت العلماء على ان تمايز العلوم بالذات انما هو بحسب تمايز الموضوعات
فاسبق قدر العلم ببيان الموضوع بعد ما افاد التعريف التميز بحسب المفهوم ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم
اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ما فصل في مطولات الفن المعلوم من حيث
يتعلق به ذلك اي من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا اي المعلوم الذي يكون من
هذه الحيثية المذكورة ويتجه عليه ان الحيثية المذكورة لا دخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا

ذاتيًا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية وقد يجاب بان الحيثية قد يكون حيثية
العروض وهي يكون واسطة للعارض المبحوث عنها وقد تكون حيثية الحمل والبحث وهي يكون عين الاعراض المبحوث عنها
فكما يكون محمولات المسائل يجمعها الموضوعات كذلك الموضوعات يجمعها المحمولات فاثبات العقيدة الذي هو قيد المحمول
هي الجهة الجامعة للعلوم في كون المباحث عنه علما واحدا وبحث المتكلم عن قدرته تعالى من حيث تعلق به اثبات العقيدة
الدينية مسئلة منه تامل والعلم لا يحد والقائلون بانه لا يحد افترقوا فرقتين قال فرقة لا يحد لوضوحه اي لانه
ضروري لا حاجة الى حد الضروري وقيل لخفائه قال حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي في المستصفى ربما
يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل لان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية كرائحة
المسك فكيف في الادراكات لكنا نقدر على تقرير معنى العلم بتقسيم ومثال والتقسيم مثل حصول صورة الشيء
في العقل هذا التعريف منسوب الى الحكماء وهو يعم البسيط والمركب والتقليد والظن وهذا التفسير للعلم الانساني المنقسم
الى الضرورة والاكتساب وما قيل ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فلا يكون هو نفس حصول الشيء لان المعرف
هو حصول صورة في العقل لا مجرد الحصول والعالم كما يتصف بالعلم متصف بحصول صورة الشيء في عقله اي بان ينطبع
في العقل والاعتقاد الجازم المطابق الثابت قاله الامام الرازي وفصل تقرير الظن بالعلم به حقيقة الاعتقاد وهو
ان الظن تغليب لاحد تجويزين وذلك اما ان يكون في المعتقد او في الاعتقاد والاول هو اما ان يكون ممكن الوجود
والعدم الا ان يكون احد الطرفين فيه اولى والثاني هو ان يحصل اعتقاد الوقوع واللاوقوع لكن الاول اظهر عنده من
اعتقاد اللاوقوع وظاهر ان اعتقاد رجحان الوقوع مغائر لرجحان اعتقاد الوقوع فهذا الثاني هو الظن وهو ان كان
مطابقا للمظنون كان صادقا والا كاذبا والاول ان كان مطابقا للمعتقد كان علما كذا قرره الامام الرازي في المحصول
وهذا التعريف يعم التقليد وان قيد الثابت لموجب يخرجه ولا يتناول التصور لان الثبوت يستلزم القضية ولا يكون
مختلا لعدم الانعكاس لما ذهب اليه المصنف من انه ومثله تفسيرات وصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي اي تلك
الصفة به قال الشيخ ابو منصور الماتريدي وذكر صاحب الكشف ايضا وهو يتناول الموجود والمعدوم والممكن و
المستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها
لمن قامت هي به انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج منه الجهل المركب والظن واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة
عقدة على القلب فليس له انكشاف ينحل به العقدة والادراك والمركب هذا التعريف للقسم المشهور للعلم وهو التصديق والاظهر
ان العلم عند قائله من مقولة الفعل ويمكن ان يراد بالمصدر المفعول وهو الصورة المنطبعة على ما عرف فيكون من مقولة
الكيف او الكلي اي ادراك الكلي وهو المكتسب بالعقل على ما قيل ان فعل العقل ادراك الكلي وفعل الوهم ادراك الجزئي
تنبيه على اختلاف الاصطلاحات خبر لقوله والتفسير يعني ان هذه التعبيرات والاقوال تنبيها على اختلاف

اصطلاحات القوم في تمييز العلم عن غيره ولما كان الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية والاكتساب عن
يتوقف على النظر اراد ان يبين النظر فقال وحقيقة النظر حركة النفس في المعقولات عودا على بدء لتحصيل
مجهول يعني حركة النفس في المعقولات مبتدأة من المطلوب مستعرضة للمعاني الحاضرة عندها طالبة مباديه الموصلة اليه
الى ان يجدها ويرتبها فترجع منها الى المطلوب فتحصل حركتان تحصل باولهما المادة وبالثانية الصورة والمبادي من حيث
الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها الى المطلوب مبدأ الحركة الثانية يعني ان الناظر يتصور المطلوب
اولا فيحرك النفس في المعلومات التي عنده ثم يعود الى مبادي المطلوب التي لاجلها حركة النفس في المعلومات فمن تلك المبادي
ينتقل الى مجهول مطلوب وانه علم وكونه مفيد للعلم في الجملة اي النظر الصحيح يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور فقال
الامام الرازي قد يفيده كما اشار اليه المص بقوله في الجملة وقال الآمدي كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته ولا يعقبه
ضد العلم كالموت مفيد له ولو في الالهيات اشارة الى رد ما ذهب اليه جمع من الفلاسفة ان النظر لا يفيد العلم في
الالهيات والطبعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل النفس العلم في المباحث الالهية انما الغاية القصوى منها
الاخذ بالاولى والاخلق وبدون المعلم رد لما ذهب اليه الملاحدة من ان النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم
يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا ضروري قال السيد الجرجاني ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة و
صورة ولا خطأ فيه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الى تعقل
الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم وفي نهاية المحصول ان من عرف حقيقة النظر يعلم انه يفضي الى العلم وعلم بالضرورة
كونه مفيدا للعلم والمنكر فرق منهم السمنية فانهم يقولون لا مدرك للعلم الا الحس والباطنية والامامية فانهم يقولون
ان الدين لا يتلقى من القياس والنظر بل من قول الرسول عليه السلام والامام واصحاب الظواهر الذين قالوا لا
مجال للعقل والقياس في الدين فانه لا يتلقى الا من الكتاب والاثر معاند لان انكار البديهي لا يكون الا بالعناد
كالمنكر سوفسطائي قال المؤلف في شرح المقاصد ليس في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي
في موضع غلطه والمنكر للحسيات فقط يعني ان افادة النظر العلم لو كان ضروريا فلم العقلاء فرد بان المتقدمين
من الحكماء افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس قالوا ان وجود الحسيات غير يقينية صرح به الامام الرازي
مع انه لا شبهة فيهما من ركب متن العناد او الاوليات فقط دون الحسيات حيث قالوا ان
اضعف من الحسيات لانها فرعها ولان اجلى البديهيات الترديد بين النفي والاثبات اي قولنا الشي اما ان يكون
واما لا يكون فانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وانه غير يقيني وقد بين فساده في موضعه او كليهما والمنكرون
لكليهما ثلث طوائف اللاادرية القائلون بانا شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعندية القائلون
بان كل مذهب حق بالقياس الى صاحبه باطل بالقياس الى خصمه والعنادية القائلون ما من قضية الا ولها معارضة

تحصيلها وقبل هو اي كونه مفيدا للعلم بطريق جري العادة يشير الى كيفية افادة النظر فعندنا هي بخلق الله تعالى
عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اي تكريره دائما وذلك كما سيجيء من استناد جميع الممكنات الى قدرته
واختياره او التوليد اشارة الى ما ذهب اليه المعتزلة ان حصول العلم بعد النظر بطريق التوليد ومعنى التوليد
عندهم ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر والنظر فعل العبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه او الوجوب
وهذا عند الفلاسفة قالوا ان النظر يفيد العلم بطريق الوجوب العقلي لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان
النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي عندهم هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات
المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد وعند اتصالها به وزعموا ان اللوح والكتاب المبين في لسان الشرع
عبارتان عنه ولكن هذا عند من يقول بانه تعالى ارسل الشارع كما قال افلاطون ناقلا عن بنادبوس انه
تعالى ارسل الرسل ليضبط حروفا توجد بالنفوس عند اصطكاك الافلاك في الاوقات المعينة فيه خلاف اشارة
الى ما ذكرنا من الاختلاف والنظر في معرفة الله تعالى واجب شرعا بالنص نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا
في السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها والاجماع
لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى اي لاجل حصولها بقدر الطاقة ولكونه مقدمة
للمعرفة الواجبة عند ما بين الك وسے المذكور من النص والاجماع اما النص فكقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون اي ليعرفون وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني كالآيات
السابقة لان صيغة الامر يحتمل غير الوجوب وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوبه وعند
المعتزلة يعني يتمسكون في اثبات وجوب المعرفة بالعقل لا بالشرع بكونها اي المعرفة دافعة لضرر مظنون
وهو خوف العقاب فان العاقل اذا شاهد النعم الظاهرة والباطنة جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها
فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه وهو ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب
عقلا فمن لم يدفع الضرر مع القدرة ذمه العقلاء ولما كانت المعرفة واجبة عقلا ولا يتم الا بالنظر كان النظر
ايضا واجبا عقلا قالوا ولو لم يجب الا شرعا لما صح للنبي عليه الصلوة والسلام الزام النظر للمكلف في المعجزة
ليظهر صدق دعواه اذ يقول لا انظر لعدم الوجوب اي لا يجب علي النظر قبل ثبوت الشرع وترك غير الواجب
جائز ولا يثبت الشرع ما لم يجب النظر لان ثبوته نظري فان قيل قوله لا انظر لعدم الوجوب على ليس بصحيح لان النظر
لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي عليه السلام الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى
بقوله لما يصح للنبي عليه السلام الخ ورد بان قوله لا يجب على النظر قبل ثبوت الشرع ممنوع لان ثبوت الوجوب
على المكلف لا يتوقف على علمه والمتوقف على النظر هو العلم بالوجوب لا نفسه والا لم يكن الكفار مكلفين

ولان العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب اذ العلم تابع للمعلوم فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور
نعم انه يتوقف على تمكن العلم به لئلا يلزم تكليف المحال ثم انها اي المعرفة اول الواجبات المقصودة
اي اول واجب يتعلق بالمكلف هي معرفة الله تعالى كما هو مذهب الشيخ اذ هي المقصودة من اصول المعارف الدينية
لتوقف البواقي الواجبات الشرعية عليها وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني الى ان اول الواجب النظر في
معرفة الله وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني واختاره امام الحرمين وابن فورك الى انه القصد الى النظر اذ النظر
يستدعي القصد اليه ضرورة ان الامكانات الاختيارية مسبوقة بالقصد فهذا اخلاف لفظي لان المقصود من الايجاب
ينقسم الى قسمين ما يراد حصوله لذاته وهو المقصود بالذات وما يراد حصوله لافضائه لذاته وهو المقصود بالذات
وما يراد حصوله لافضائه الى المطلوب وهو المقصود بالعرض فان اريد الاول فلا شك انه هو المعرفة كما اختاره المصنف فقال
والنظر او القصد اليه اي الى النظر وسيلة اليها اي المعرفة وان اريد الثاني فالنظر او القصد اليه فيجب
لذلك اي لكون كل منهما وسيلة الى المعرفة وان ما يتوسل به الى الواجب واجب لكن بشرط ان لا يكون حصوله
بغيره قد علم ان الحركة الاولى من النظر تحصيل مادة الشيء والحركة الثانية صورته والمطلوب الذي يحصل بها اما تصور
وتصديق والمقصود من النظر هنا التصديق والموصل اليه يسمى دليلا فقال والدليل ما يتوصل بالنظر الصحيح فيه
اي ما يكون قابلا لان يتوصل بالنظر فيه لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم جعله وصلة الى المطلوب الى حكم اي مطلوب
خبري يقينيا كان او ظنيا وانما سمي الدليل به لما فيه من الارشاد الى المطلوب وقد يخص اي الدليل بالجازم
اي بما يفيد العلم فيقابله ما يتوصل به الى الظن ويسمى الامارة وهي كون الشيء بحيث يمكن التوصل بصحيح النظر الى الظن
بمطلوب خبري كالنار لوجود الدخان ثم ان توقف اي الدليل على نقل اشير به الى تقسيم الدليل وهو بالقسمة العقلية
ينقسم الى ثلثة عقلي محض ونقلي محض ومركب منهما والثاني غير موجود لان صدقه لا يحصل الا بالعقل والاول مفهوم من السابق
والتعريف فصرح بالثالث فنقلي وقد غلب عليه اسم النقلي مع انه مركب لان الركن الاصلي وهو ظني وقد يستفاد فيه
بمعونة القرائن كوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت
المدلول بها القطع اي اليقين ولا يثبت ما استوى طرفاه اي الحكم الذي استوى فيه عند العقل جانب الثبوت
والانتفاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما الا بالنقل ولا يثبت ما اي الحكم الذي يتوقف النقل عليه
اي على ذلك الحكم مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا بالعقل فان لم يعرف
وجود الصانع واتصافه بتلك الصفات بالعقل كالملاحدة لا يهتدي سبيلا نعوذ بالله منها **فصل** لما فرغ المصنف من
المبادي شرع في المقاصد وقدم الامور العامة لما مر وقدم فيها بحث الوجود لانه الاصل فقال تصور الوجود ضروري
فيه ثلاثة مذاهب الحق هو ما قال المصنف ان تصور الوجود المطلق جزء تصور وجودي الضروري لكون المطلق جزءا من المقيد وتصور

وجودي بديهي لان كل من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده واذا كان تصور وجوده بديهيا يكون تصور الوجود المطلق ايضا بديهيا لان تصور جزء المتصور بالبديهة اولى بان يكون بديهيا وفيه ما فيه والتعريف بمثل الكون والتحقق والشيئية لفظي يعني ان الضروري الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيكون تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ كالتعريف بما ذكر لا تصور نفسه ليكون دورا او تعريف الشيء بنفسه ذهب الجمهور من الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه وجمع من الاشاعرة الى ان الوجود مشترك معنى واختار المصنف فقال ويدل على اشتراكه معنى يعني ان اشتراكه معنى ايضا بديهي وينبه عليه بامور ثلثة الاول صحة التقسيم الى الواجب وغيره كالممكن والثاني الجزم به مع التردد في الخصوصية يعني اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا موجودا مع تردد العقل في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ويتبدل اعتقاد كونه ممكنا الى كونه غير ممكن الى غير ذلك من الخصوصيات فيكون الامر المقطوع مع التردد وتبدل الاعتقاد مشتركا بين الكل والثالث قوله الحصر في الموجود والمعدوم يعني انه لو لم يكن الوجود مفهوما مشتركا لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان موجود واريد بالوجود المعين الغير المشترك او معدوم كان العقل يمنع الترديد ويجوز ان يكون موجودا بمعنى الآخر للوجود فلا يتم الحصر بين الموجود والمعدوم الا ان يكون مشتركا وقد يعترض بان العدم مفهوم واحد لا تمايز فيه بالذات فلا تعدد اذ لا يتصور التعدد بدون التمايز ولا تمايز في مفهوم لا هو معنى العدم فكذا مقابله والا لبطل الحصر العقلي في مثل قولك زيد موجود او معدوم اذ لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص لان معنى العدم المطلق رفع الكون او نفس الحقيقة فلا يتم الا بالاشتراك وبينه على الماهية ذهنا اي تعقلا بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر هذه العبارة مشعرة بان زيادة الوجود على الماهية امر بديهي اي بينه على زيادته امور تجامع الماهية وتنافي الوجود عن الماهية وتنافي الوجود الاول صحة سلبه عنها فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثلا يجوز ان يقال العنقاء ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية عن نفسها فعلم انه زايد والثاني افادة حمله عليها فان حمل الوجود على الماهية المعلومة يفيد فائدة غير حاصلة قبل كما اذا قال العنقاء موجود بعد العلم بماهيته بخلاف حمل الماهية عليها اذا لم يكن من التغاير والثالث اكتسابا ثبوته لها فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر في وجود من مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها اتفق الحكماء المثبتون للوجود الذهني والجمهور من المتكلمين النافين له على ان الوجود مشترك معنى وزايد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا اي تعقلا الى آخره ولما كان زيادة الوجود على الماهية بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وكونه نفسها عينا ظاهرا متفقا في الممكن والواجب قال والحكماء على ان حقيقة الواجب وجود خاص وقوله قايم بنفسه مقيم لغيره اشارة الى دفع ما يعترض بان الوجود الخاص محتاج الى الوجود المطلق بضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام والجواب

خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قايم بذاته لا بالماهية وغيره من العوارض يخالف لوجود الممكن بحقيقته وان كان
مشاركا لها فى وقوع الوجود المطلق عليهما ويعبرون عنه بالوجود البحت فلذا صح تفرده اى تفرد وجود الممكن
بالقيام بالماهية ذهنا اى تعقلا لا عينا اى فى الخارج لانه عين الماهية كبياض الجسم فانه يوجد
فى الخارج جسم قابل ومقبول هو البياض مشارك له اى هذا الوجود مشارك لوجود الممكن فى عارض الكون
المقول على الوجودات بالتشكيك وللوجود حصص مختلفة وحقايق متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة
لتكون متفقة الحقيقة ولا بالفصول لتكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كالنور على
الانوار اى نور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان الحقيقة واللوازم مشتركان فى عارض النور وما
يقال انه فى الكل اى فى الواجب والممكن نفس الماهية والقايل الشيخ ابو الحسن الاشعرى وابو الحسين البصرى
من المعتزلة فمعنى انه اى كل واحد من الموجودات لا ينفرد بتحقق على حدة فى الخارج وانما ذاك فى التعقل
كما مر ثم الوجود ينقسم الى العينى وهو الوجود المتاصل المتفق عليه وبه تحقق ذات الشئ وحقيقته بل نفس
تحققها والذهنى وهو وجود ظلى غير متاصل بمنزلة ظل الجسم يعنى ان تلك الصورة الذهنية لو تحققت
فى الخارج لكانت شيئا كما ان ظل الشجر لو جسم لكان شجرا حقيقة اى انقسامه اليهما بحسب الحقيقة واللفظى
اى الوجود الذى يكون فى التعبير والتلفظ وهو الصوت الموضوع بازاء ذلك الشئ والخطى هو نقش موضوع
بازاء اللفظ الدال عليه مجازا اذ ليس فى اللفظ والخط من الانسان المتشخص ولا الماهية كما فى الخارج
والذهن بل الاسم وصورته نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه والنقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ
كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود فى الاعيان ولكل لاحق فيما ذكر من الترتيب دلالة على السابق فالذهنى على
العينى وهى عقلية محضة لا يختلف بحسب اختلاف الاوضاع الدال والمدلول اذ باى لفظ عبر عن السماء فالموجود
فى الخارج هو ذلك المتشخص وصورته فى الذهن المنعقدة المطابقة واللفظى على الذهنى والخطى على اللفظى وهما وضعيان
يختلف فى الاولى الدال بان يتعين طائفة مثل لفظ السماء لهذا الحادى وطائفة اخرى لفظا آخر فالمدلول
واحد وفى الثانى يختلف كلاهما كاللفظ المذكور تركيب تصور مختلفة على اختلاف اصطلاحات الاقوام الدليل
على الذهنى اى الوجود الذهنى انا نتعقل ما اى شيئا لا ثبوت له والضمير باعتبار اللفظ فى الخارج اصلا
كالعنقاء وسائر الماهيات الفرضية بل نتصور الممتنعات اذ نحكم عليها وعلى الممتنع ايجابا كقولنا
اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين وان شريك البارى واللاشى واللاممكن كليات ومعنى الايجاب
الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشئ لما لا ثبوت له بديهى الاستحالة فيلزم ثبوت هذه الاشياء لصحة هذه الاحكام
ونجد من المفهوم ما كليا ومن القضايا حقيقة اى موجبة حقيقية وهو يستدعى وجود الموضوع كقولنا كل عنقاء

حیوان وبالجملة لا ینحصر الاحکام فی الامور الخارجیة کقولنا کل جسم متناه او حادث ومرکب من الاجزاء الی
غیر ذلک فالحکم علی هذه الاشیاء والتعقل انکان بالحصول فی الذهن فذلک المطلوب والا ای لم یکن التعقل
بالحصول فلا محالة الحکم علی الشئ وتصوره وتمیزه عند العقل یقتضی اضافة بین العاقل والمعقول سواء
کان العلم عبارة عن حصول صورة الشئ فی العقل او عن اضافة مخصوصة بین العاقل والمعقول او عن ذات اضافة
ولا تعقل الاضافة الی المنفی الصرف واذ لیس الثبوت فی الخارج کان فی العقل وهو ای الوجود الذهنی
وجود ظلی غیر متاصل لا یقتضی الاتصاف ــ لانه لا یحصل فیه هویته لان فی الذهن لیس الا مثال المرئی
لا عینه کالمؤمن یتصور الکفر ای مفهومه الکلی مع انه مؤمن اتفاقاً منا ومنکم فلا یوجب اتصاف الذهن
بالاعراض بتصورها فضلاً عن الاعیان حتی یلزم اتصاف الذهن بالمتضادات بتصورها لان التضاد
من احکام الهویات والاعیان ولا یکون فی الذهن الا الامور والماهیات ولا وجود للممتنع فی الخارج
اتفاقاً من الحکماء والمتکلمین بکون الذهن فیه کالماء فی الکوز فکما لا یوجد البیت بدون مائه کذلک
لا یوجد الممتنع بدون الذهن هذا الکلام رد لما احتج به النافون للوجود الذهنی وهو بوجوه ثلثة الاول انه لو اقتضی
تصور الشئ حصوله فی الذهن کان من تعقل الحرارة حاراً والبرودة بارداً والثانی انه لو کان کذلک لزم ان یکون
ماهیة الجبل والسماء مع العظم فی ذهننا وهو محال الثالث انه یلزم من تعقل المعدومات وجودها فی الخارج لکونها فی
العقل الموجود فی الخارج وذلک کالماء الموجود فی الکوز الموجود فی البیت فلما رای المص ضعف هذه الوجوه لم یصرح بدفعها
بل اورد فی بیانه عبارة تنحل الشبهات بها انحلال العقال ثم عند القائلین بتساوی الوجود والشیئیة ان المعقول
ای ما یمکن ان یعقل من الوجود والشیئیة ان کان له تحقق فی الخارج او فی الذهن لیس الا الثبوت فکل
موجود شئ وکل شئ موجود والمعقول منها الثبوت و لا معقول من العدم الا النفی لانه رفع الوجود وهو نفی
محض ولا ثبوت له اصلاً فالمعدوم لیس بشئ ولا ثابت لان العدم یرادف النفی والوجود الثبوت ولا واسطة
بینهما ای بین المعدوم والموجود کما لا واسطة بین الثابت والمنفی ومنهم من اثبتها ای الواسطة بین
المعدوم والموجود والشیئیة للمعدوم جمیعاً ای کلاهما وتفریقاً ای تثبیت الواسطة دون الشیئیة او الشیئیة دونها
والمذاهب بحسب الاحتمالات اربعة اثبات الامرین او نفیهما او اثبات الاول مع نفی الثانی او بالعکس
والحق ما سبق وهو نفیهما ومن اثبتهما جمیعاً قالوا المعلوم ان کان له کون فی الاعیان فانکان ذلک باستقلاله
فهو الموجود وانکان بتبعیة الغیر فهو الحال کالقادریة والعالمیة فان لم یکن له کون فی الاعیان فهو المعدوم وهو انکان
متحققاً فی نفسه فثابت والا فمنفی واما المثبتون للواسطة فقط فمنا امام الحرمین والقاضی ابوبکر الباقلانی اولا
ثم رجع ومن المعتزلة ابو هاشم فانه اول من قال به فقالوا المعلوم ان لم یکن له ثبوت فی الخارج فهو المعدوم وانکان

له ثبوت فان كان باستقلاله فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو واسطة بين الموجود والمعدوم
ويسمى الواسطة حالا لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية والصفة
لا تكون لها في نفسها ذات فلا يكون موجودة ويجعل الوجود منه اي من الحال اذ لا شك ان الوجود وصف
مشترك بين الموجودات وان الماهيات متخالفات وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فهو الوجود والاشياء فخالف
لماهياتها والوجود ليس بموجود اذ لو وجد لكان مساويا لغيره في الوجود لانه وصف مشترك وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فلا يمتاز ماهية الوجود الا بالوجود الخاص ويكون للوجود وجود وكذا الكلام فيه فتسلسل ولو
عدم الوجود وقلنا ان الوجود معدوم اتصف بالنقيض لان العدم مناف للوجود وكذا الكلام في الايجاب
في لزوم التسلسل واتصاف الشيء بنقيضه فيلزم ان يكون الوجود لا موجودا ولا معدوما وهو وصف الموجود فيكون
حالا وهو المطلوب ورد بانا نختار انه موجود ولا يلزم التسلسل كل شيء انما يكون موجودا بانضمام امر زائد عليه
بخلاف الوجود فانه موجود بنفسه لا بامر زائد عليه وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته و
نختار انه معدوم ولا يلزم اتصاف الشيء بنقيضه لان نقيضه العدم لا المعدوم فلا يكون هو هو وان قالوا
انه يتصف بنقيضه بالاشتقاق قلنا ليس بممنوع اذ كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه مثلا السواد فرد
من افراد اللاجسم لكن بالنسبة والاشتقاق لا بالمواطات والحمل والمثبتون للشيئية للمعدوم القائلون
انه ثابت دون الواسطة زعموا ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فهو موجود والا معدوم وكلما له كون فله
تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت وكلما له تقرر في نفسه لا يلزم ان يكون له كون في
الاعيان وليس كلما لا كون له لا تقرر له فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا منفيا بل ثابتا
وقالوا في الاستدلال الاعدام متمايزة ولا يعقل التمييز بدون الثبوت فان التميز صفة ثابتة للمتميز
وهو المعدوم وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف فيكون ثابتا وان الكلام في المعدوم الممكن والامكان
وصف ثبوتي لان الامتناع نقيضه وهو ليس بثابت لانه لو كان ثابتا لزم اتصاف الممتنع بالثبوت وهو محال
فيكون نقيضه ثابتا وهو الامكان والا لارتفع النقيضان وهو محال واذا كان الامكان ثابتا لزم ان يكون
الممكن المتصف به ثابتا وهو المط وللفرق بين امكانه ولا امكان له اي نجد الفرق بين قولنا هذا الشيء
يتصف بالامكان سواء يوجد ام لا وبين قولنا لا امكان لوجوده اي ان الاول ممكن الوجود والثاني ممتنع الوجود
ولا يمكن الاتصاف بالامكان الا بعد ثبوت موصوفه فيثبت موصوفه ضرورة قلنا ان يريد ان التميز
يقتضي الثبوت في العقل فمسلم ولا نزاع فيه والا فلا وان لم يرد ان التميز يقتضي الثبوت في العقل بل
في الخارج انتقض بالممتنعات لانا نميز الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم

فی ان واحد فی مکانین وتمیز بین المرکبات الخیالیۃ کحجر من زیتون وجبل من لولو واعلام من یاقوت وسماح من زبرجد فیلزم ان یکون ہذہ الاشیاء کلہا موجودات فی الخارج قولہ ثم کل من الوجود والعدم تذییل لبحث الوجود والعدم قد یقع محمولاً کما فی الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد یقع رابطۃ بین الموضوع والمحمول کقولنا الانسان یوجد کاتبا وبین غیرہما کما فی وجود زید فی الزمان او المکان وفی الاعیان او الاذہان والحمل قد یکون ایجاباً وقد یکون سلباً ویفتقر حمل الایجاب الی اتحاد الطرفین ای الموضوع والمحمول ہویۃ بحسب الذات لیصح الحکم بین ہذا ذاک للقطع بان ہذا لا یصح فیما بین الموجودین المتمایزین بالہویۃ وتغایرہما مفہوماً لیفید فائدۃ یعتد بہا وہی ان ہذین المتغایرین بحسب المفہوم متحدان بحسب الذات والوجود یعنی ان ما صدق علیہ عنوان الموضوع ہو بعینہ ما صدق علیہ مفہوم المحمول من غیر ان ینفرد کل بوجود علیحدہ بل یکون موجوداً واحداً عینا وصدق ای الحکم لا یکون بمطابقتہ لما فی الاعیان اذ قد لا تحقق طرف الحکم فی الخارج کالحکم علی الامور الذہنیۃ ولا بمطابقۃ لما فی الاذہان لانہ قد ترتسم فیہا الاحکام الغیر المطابقۃ للواقع بل یکون بمطابقۃ ما فی نفس الامر ومعناہ ما یفہم من قولنا ہذا الامر کذا فی نفسہ ای مع قطع النظر عن حکم الحاکم واخبار المخبر وفسر البعض ما فی نفس الامر بما فی العقل الفعال واستدل بوجوہ ثم اعترض فاجاب فان شئت تنقیحہ فانظر فی شرحہ للمقاصد **فصل** لما فرغ عن بحث الوجود شرع فی بیان الماہیۃ فقال ماہیۃ الشیء ما بہ الشیء ہو ہو ویجاب عن السؤال بما ہو یعنی اذا سئل عن حقیقۃ الشیء بلا ملاحظۃ قید وشرط وصفۃ کان الجواب ہو حتی اذا سئل عن طرفی النقیض مثل الاربعۃ من حیث ہی زوج او لیس بزوج کان الجواب سلب کل شیء بتقدیم السلب علی الحیثیۃ مثل ان یقال لیس من حیث ہی بزوج ولا فرد ولا غیرہما من العوارض قالوا فالماہیۃ من حیث ہی لیس الا ہی فلیست بموجودۃ ولا معدومۃ ولا واحدۃ ولا کثیرۃ ولا شیئاً من التقابلات بمعنی ان شیئاً منہا لیس نفس الماہیۃ ولا داخلا فیہا لا علی معنی ان الماہیۃ لیست متصفۃ بشیء منہا فانہا یستحیل خلوہا عن التقابلات ویؤخذ بشرط شیء ویسمی المخلوطۃ یعنی اذا اخذت الماہیۃ مع قید زائد علیہا یسمی بہذا الاسم ولا خفاء فی وجودہا فی الخارج فان وجود الاشخاص فی الخارج بین وبشرط لا شیء واذا اخذت الماہیۃ بشرط لا شیء ای بشرط ان لا تکون مقیدۃ باللواحق وتکون مقیدۃ ویسمی المجردۃ ولا یوجد عند القائلین بالوجود الذہنی فی الاذہان فضلا عن الاعیان لانہ شرط فیہا تجردہا مطلقاً ای عن العوارض الذہنیۃ والخارجیۃ فلا یوجد فی الذہن لان الوجود الذہنی من العوارض قال صاحب المواقف وفیہ نظر لان کون الشیء موجوداً فی الذہن لیس من العوارض الذہنیۃ اذ العوارض الذہنیۃ ما [illegible] الذہن [illegible] فی الشیء ان یعتبر الذہن لذلک الشیء عارضاً وہذا الذی فرضنا وجودہ فی الذہن عارض

فی نفس الامر کونہ فی الذہن من غیر ان یعتبرہ الذہن عارضًا لہ ویلاحظ فیہ وبعد وضوح الحق فلا ینفک ان تسمی
الامور العارضۃ بالذات باللواحق الذہنیۃ فافہم و یوخذ المہیۃ لابشرط شیٔ ای مع قطع النظر عن المقارنۃ
بالعوارض والتجرد عنہا وسمیت مطلقۃ وہی اعم من المخلوطۃ والمجردۃ فیوجد لکونہا نفسہا ای المخلوطۃ
فی الخارج ووجود الاخص مستلزم لوجود الاعم وصرح بعمومہا من المخلوطۃ مع انہا اعم منہا لان الغرض من ہذا
البیان اثبات کونہا موجودۃ لاجزءًا منہا فی الخارج لعدم التمائز فیہ فلذا قلنا ان المطلق موجود فی
الخارج لکونہ نفس المقید ومحمولا علیہ وانما ذلک ای التمائز المقتضی لانفکاک الوجود فی العقل ثم اذا اعتبرت
الماہیۃ المطلقۃ معروضۃ للکلیۃ فہی الکلی الطبعی والمجموع المرکب من العارض والمعروض یسمی بالکلی العقلی
والکلی الطبعی موجود فی الخارج معناہ انما یوجد منہ المعروض مجردا عن العارض الذی ہو الکلیۃ وہی
الافراد ای المتشخصات وماصدق علیہ الکلی الطبعی وقد یقال یعنی ان ما ذکرہ من اعتبارات الماہیۃ بالقیاس
الی عوارضہا ہو المشہور فیما بین المتاخرین قال ابن سینا قد توخذ الماہیۃ بشرط لاشیٔ بان یتصور
معناہ وحدہ بمعنی ان لا تزید علیہا کل ما یقارنہا فلا تکون المعنی الاول مقولا علی ہذا المجموع حال المقارنۃ
بل جزءہ ومادتہ فیکون مادۃ للمتشخص متقدمۃ علیہ ای علی ذالک المتشخص فی الوجودین ای الذہنی
والخارجی ثم لاخفاء فی ان الماہیۃ اما بسیطۃ ای لا تلتئم من عدۃ امور تجتمع او مرکبۃ ای تلتئم من عدۃ امور مجتمعۃ
ولاخفاء فی وجود الماہیۃ المرکبۃ یعنی ان الضرورۃ قاضیۃ بوجودہا ولابد من انتہائہا الی البسیط
لانہ لو لم تنتہ الیہا یلزم الترکیب من امور لانہایۃ لہا لا مرۃ واحدۃ بل مرارا غیر متناہیۃ لان کل امر لہ حقیقۃ فان کانت
بسیطۃ فہو المطلوب وان کانت مرکبۃ من امور فلکل حقیقۃ وہلم جرا فیتسلسل ومع ذلک فلابد من وجود البسیط قطعا واحتیاج
بعض الاجزاء الی البعض فی المرکب الحقیقی وہو ما یحصل من اجتماع عدۃ اشیاء حقیقۃ واحدۃ بالذات کالمرکب
من البسائط العنصریۃ والہیولی والصورۃ ضروری لاحاجۃ الی الاثبات بخلاف الاعتباری وہو ان یکون
ہناک عدۃ امور یعتبرہا العقل امرا واحدا وان لم یکن واحدا فی الحقیقۃ وربما یصرح بازائہ اسم کالعشرۃ من الاحاد
والعسکر من افراد ولا یلزم فیہ احتیاج بعض الاجزاء الی البعض بحسب الحقیقۃ وذہب المتکلمون الی ان الماہیۃ بجعل
الجاعل مطلقا بسیطۃ کانت او مرکبۃ وذہب جمہور الفلاسفۃ والمعتزلۃ الی نفیہا والبعض الی ان المرکبات
مجعولۃ دون البسائط ومن خالف فی مجعولیۃ الماہیۃ کالجمہور من الفلاسفۃ اراد انہا من لوازم
الوجود لاخفاء فی ان احتیاج الممکن الی الفاعل فی المرکب والبسیط جمیعا من لوازم الہویۃ دون الماہیۃ وان
الاحتیاج الی الغیر الذی ہو معنی المجعولیۃ من لوازم ماہیۃ المرکب دون البسیط اذ لا یعقل ترکیب لا یحتاج الی
الجزء فمن قال بمجعولیۃ الماہیۃ مطلقا ای بسیطۃ کانت او مرکبۃ اراد انہا من لوازم الماہیۃ المخلوطۃ ومرجعہا

الى الهوية من خالف فيها اراد ان معنى المجعولية ان تحقق الماهية وثبوتها بجعل الجاعل والتحقق والحصول هو
الوجود وهذا لاينافى كونها متقررة فى نفسها من غير تاثير للفاعل فيها وهذا معنى قوله انها من لوازم الوجود ككتابة
الجسم فانه يلزم وجود الجسم لا الماهية كزوجية الاربعة فان من تصور اربعة غير زوج لم يكن متصورا الاربعة وان لا
اى وان لم يرد انها من لوازم الوجود بل يغايره فاحتياج الممكن الى العلة ضرورى لم يقل احد من العقلاء ان
الماهية الممكنة مستغنية فى تقررها فى الخارج عن الجاعل **فصل** لما فرغ من تحقيق الماهية شرع فى تفاصيلها
بحسب العوارض فقال افراد النوع انما تتمايز بعوارض وبما تفيد الهذية يعنى ان تصور الشئ بوجه ما
وان كان كافيا فى الحكم عليه لكن خصوصيات الحكم ربما تستدعى تصورات مخصوصة لابد منها فى صحة الحكم ويعبر عنها
بالتشخص والتعين فرد فى بيان ما هو المراد منها بقوله فبعد تلخيص ان التشخيص والتعين هو تلك الهذية
اى الحقيقة الشخصية التى تحصل عند العوارض او ما يفيدها اى تلك الهذية او كون الفرد بحيث لا يقبل
الشركة اى كون حصة النوع بهذه الحيثية او عدم قبوله اى الفرد لذلك اى الشركة وان العدمى اى وبعد
تلخيص ان معنى العدمى هو المعدوم والعدم المضاف وانما يفيد بالمضاف لان العدم المطلق لا تميز فيه
اصلا فكيف يميز غيره وهو سواء كان مركبا مع وجودى كعدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا او غير مركب
معه كعدم قبول الشركة او ما يدخل فى مفهومه العدم ككون الشئ بحيث لا يقبل الشركة وان الوجودى
بخلافه فهو الموجود والوجود المضاف او ما لا يدخل فى مفهومه العدم وبعد تلخيص ان المراد بالحقيقى ما له ثبوت
فى نفس الامر كما هو من غير شائبة فرض وتقدير والاعتبارى بخلافه اى ما لا ثبوت له الا بحسب فرض
العقل وان كان موصوفه متصفا به فى نفس الامر لامكان لا يشتبه عليك متعلق بالظرف المقدم وهو قوله وبعد
ان التعين وجودى كما ذهب اليه الحكماء لانه جزء المعين الموجود وجزء الموجود موجود او عدمى كما ذهب اليه المتكلمون
قالوا انه عدمى لانه لو كان وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور
وحقيقى استدلال القائل بالحقيقى عين استدلال القائل بالوجودى او اعتبارى لانه لو وجد فى الخارج لكان
بتعين آخر فتسلسل ولا يشتبه عليك انه اى ذلك التشخص يستند الى الفاعل المختار كما هو الحق من ان
ارادته تقتضى اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها او الى الوجود الخارجى كما قال بعضهم انا نقطع بالتعين
عند الوجود الخارجى مع قطع النظر عن جميع ما عداه او الى اسباب آخر كنفس الماهية ذهب الفلاسفة الى ان
التعين قد يستند الى الماهية بنفسها كما مر فى الواجب والمادة المتشخصة قال بعض الحكماء ان المقتضى لماهية
المتشخص والانحصار نوعها فى شخصها وهو ممنوع فلابد من مادة يستند التشخص اليها ويكون علة الاستعداد بها يلحقها
من العوارض بحسب تعاقب الاستعدادات **فصل** الوجود بداهة المفهومات لكونه يدرك الوجود الذى اعرف

والامتناع والامكان معقولات اي امور عقلية لا وجود لها في الخارج لان الوجوب مثلاً لو كان موجوداً
لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جائز الوجود والعدم فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لما يلزم من الانقلاب
الممتنع والواجب بالوجوب فينقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة وهو ممنوع وكذا الامكان تحصيل
من نسبة المفهوم الى هل البسيطة التي يطلب بها وجود الشيء في نفسه او المركبة التي يطلب بها وجود شيء لشيء
فاذا انسب المفهوم الى وجود في نفسه او وجود لامر حصل في العقل معان ان الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود
على الشيء قد يجب كما في قولنا الباري تعالى موجود وقد يمتنع كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود وقد يمكن كما في قولنا
الانسان موجود وكذا في الحمل ولا خفاء ان تصورها اي تصور هذه المعاني المذكورة ضروري حاصل لمن لم يمارس
طرق الاكتساب والتعريف اي تعريف الوجوب بمثل ضرورة الوجود كاستحالة العدم وتعريف الامتناع بمثل
ضرورة العدم كاقتضائه وتعريف الامكان بانه لا ضرورتهما اي الوجود والعدم لفظي اذ لو كان هذه التعريفات
لافادة التصورات لكان دوراظاهرا وينقسم كل من الاولين اي الوجوب والامتناع الى الذاتي والغيري اي كل
منهما قد يكون بالذات وقد يكون بالغير والموصوف بالذاتي يعني اذا اخذ الوجوب محمولا ورابطة بين الموضوع
والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته اي نظرا الى ذات الموضوع وهو الله تعالى
او لشيء آخر كزوجية الاربعة وممتنع الوجود لذاته اي نظرا الى ذات الموضوع كشريك الباري او لشيء
آخر كفردية الاربعة وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب ويعم الامكان
وضرورة الطرف الآخر وهو الامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم او سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع
ويعم الامكان الخاص وضرورة الطرف الآخر وهو الوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجوب ويسمى بالامكان
العام العمومه وقد يؤخذ بمعنى سلب الضرورتين ويسمى بالامكان الخاص لخصوصه ضرورة الطرف الآخر كما مر وقد يوخذ الامكان بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء
في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لانه كلما كان الشيء اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن وذلك يكون
في المستقبل اذ لا يعلم فيه الوجود والعدم بخلاف الماضي فانه قد تحقق فيه ما تحقق ويسمى الامكان الاستقبالي نظرا الى
امكان حدوث الوجود وقد يوخذ بمعنى تهيئ المادة لحصول الشيء باعتبار تحقق الشرائط والاسباب بحيث لا ينتهي
الى الوجوب الحاصل عند تمام العلة شيئا فشيئا فيتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه كالاستعداد
الكتابة للجنين ثم للطفل وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية بل بحسب حدوث الاسباب والشرائط يوجد
ويعدم بحصول الشيء بالفعل ويسمى الامكان الاستعدادي وهو المراد من قال كل حادث يفتقر الى مادة يكون محلا
لامكانه. فان قالت الفلاسفة ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم
قدم الحادث وهي ممتنع توقف الحادث على حادث آخر لامتناع التسلسل ولان مجموعها الحادث تفتقر الى شرط حادث فيكون داخلا

وخارجا وهو محال بل لابد من حوادث متعاقبة من غير اجتماع في الوجود كالاوضاع الفلكية بالحركات ويحدث بحسبها
حوادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هي استعدادات المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث
ولا امرا منفصلا بل متعلقا به هو المعني بالمادة ومدة بها يكون تعاقب الحوادث وهي الزمان اذ الاستعدادات
المتعاقبة لا يتصور الا بالزمان وانما يتم لو سلم ان كل حادث ممكن بهذا المعنى بالامكان الاستعدادي ليس كذلك
ثم احتياج الممكن الى المؤثر والامتناع ترجيح احد طرفيه بلا مرجح ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة الطرفين
والنسبة ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تميز الا ترى ان الصبي لا يقبل ان احدى كفتي الميزان ترجحت بلا سبب
بل مركوز في طبائع البهائم ايضا ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب وهذا غير ترجيح المختار احد المتساويين
بلا مخصص بل بمحض الارادة كالهارب يسلك احد الطريقين والجائع ياكل احد الرغيفين جواب عن
سؤال مقدر تقديره ان الحكم بضرورة امتناع ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ممنوع لانا نشاهد ان الله تعالى خلق
العالم في وقت دون سائر الاوقات بلا مرجح وان الهارب يسلك احد الطريقين بلا مرجح وان الجائع ياكل احد الرغيفين
الى غير ذلك فاجاب بان هذا من ترجيح المختار احد المتساويين بالارادة من غير مرجح آخر ونحن لا نقول بامتناعه فاين الضرورة
وهذا غير وقوع الممكن بلا سبب فتامل فان قيل لو احتاج الممكن الى مؤثر فالتاثير حال الوجود تحصيل الحاصل وحال
العدم جمع النقيضين اعني العدم الذي كان والوجود الذي حصل قلنا الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر
لا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل كما في القابل فان السواد قائم بالجسم الاسود بهذا السواد والمحوج للممكن الى المؤثر هو الامكان
او الحدوث فيه خلاف قال الفلاسفة وبعض المتكلمين الامكان وعند القدماء المتكلمين الحدوث ولكل جهة
واستدل الفرقة الاولى ان العقل اذا لاحظ كون الشيء غير مقتضى الوجود والعدم بالنظر الى ذاته كما هو معنى امكان حكم ان وجوده
لا يكون الا بسبب خارج ومعنى الاحتياج سواء لاحظ الموجود والعدم بالنظر الى ذاته كما هو معنى الامكان حكم ان وجوده
لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم الذي هو الحدوث او لا والثانية بان العقل
اذا لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه عن العدم الى الوجود واعترض بانه لو كان علة الاحتياج
الى المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن الحادث لزم احتياجه حالة البقاء لدوام المعلول لدوام
العلة واللازم باطل لان التاثير حال البقاء ان كان في نفس الوجود وانه حاصل قبله لزم تحصيل الحاصل وان كان الى امر آخر
امر متجدد لم يكن ذلك المؤثر تاثيره موجبا للباقي الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل موجبا للامر الآخر
فلا يكون مؤثرا في الباقي فاجاب المص بقوله ومعنى الاحتياج حال البقاء توقف الوجود والعدم او استمراره على
مؤثرها والممكن في الوجود ابتدائه وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود
ويديم له ذلك الاتصاف فافهم ولا يعقل للممكن اولوية بالذات لاحد الطرفين الا بمعنى نوع اقتضاء ذاته للوجود

او العدم ولا يبلغ ذلك الاقتضاء الى حد الرجحان لانه لو يقتضي اقتضاء الذات الى رجحان احد الطرفين كان
ذلك لا محالة وهي اي هذه الاولوية الغير المقتضية الى الرجحان ايضا منتفية والا اي وان لم تكن منتفية
لما تحقق الطرف الآخر لاستلزامه اي استلزام التحقق انتفاء الاولوية الذاتية وما بالذات لا يزول ثم نقول
ثم لا يكفي في وقوع الممكن مجرد الاولوية بل لا بد من الانتهاء الى حد الوجوب بان يصير الطرف الآخر ممتنعا بالغير فلزم ان يكون وجود
الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق لانه ما لم يجب لم يوجد لامتناع الترجيح بلا مرجح وهذا وجوب سابق
وحين الوجود يمتنع العدم لامتناع الجمع وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول وهذا الوجوب لا ينافي
الاختيار والثلثة اي الوجوب والامكان والامتناع بل كلما يوصف اي فرد يفرض منه بمفهومه اي يفرض
بمفهوم كل واحد من الثلثة كالعدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والبقاء والموصوفية اعتبارات عقلية
لا تحقق لها في الخارج والا اي وان لم يكن امورا عقلية بل امور متحققة في الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات
لزم التسلسل ولا خفاء في ان الامتناع عقلي لانه صفة لا ثبوت له في الخارج والوجوب ايضا كذلك لانه لو كان له وجود
لكان اما واجبا او ممكنا فلو كان ممكنا لزم كون الواجب ممكن وهو محال ولو كان واجبا لكان له وجوب وننقل الكلام اليه
فيتسلسل كما مر وكذا الامكان لانه لو وجد لكان اما واجبا او ممكنا فلو كان الاول لزم اتصاف الممكن بالوجوب ولو كان الثاني
ننقل الكلام اليه فيتسلسل وكذا القدم فانه لو وجد فرد لوجد النوع في ذلك الفرد ووجب اتصافه بذلك النوع ويتسلسل والا اتصف
بالحدوث فيلزم المحذور السابق وكذا الحدوث فانه لو وجد منه لاتصف بالحدوث فلزم التسلسل والا اتصف بالقدم فيكون
الحدوث قديما وهو ممنوع وكذا البقاء فانه لو وجد فرد منه لاتصف بالبقاء فيتسلسل والا لاتصف بالفناء فلا يكون
الباقي باقيا وكذا الموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة وكذا الوحدة فانها لو وجدت لكان لها وحدة والتعين
فانه لو وجد لكان له تعين وكذا الوجود فانه لو وجد لكان له وجود فيتسلسل ومعنى كون الشيء واجبا في الخارج مثل
الباري تعالى ثبت في الخارج انه بحيث اذا عقل اي اذا نسبه العقل مستند الى الوجود لزم ان يكون في العقل معقول
هو الوجوب كذا الكلام في البواقي مثل قولنا الانسان ممكن معناه انه اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو
الامكان وعلى هذا فقس البواقي **فصل القدم** الحقيقي ينقسم الى قسمين الاول ما اعتبر فيه عدم المسبوقية بالغير مطلقا
عدما كان او غيره وهو القدم الذاتي او خص عدم المسبوقية بالعدم وهو القدم الزماني والاول اخص من الثاني
ويستغني عن ذكر الاضافي لانه يعلم بالمقايسة وهو كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من غيره وهو اعم منهما و
الحدوث بخلافه فالذاتي ما استند وجوده الى غير ذاته والزماني ما كان وجوده مسبوقا بالعدم بالزمان وهذان القسمان
للحدوث الحقيقي والاول منه اعم من الثاني والحدوث الاضافي كون ما مضى من وجود شيء اقل مما مضى من وجود آخر وهو اخص
من الحقيقي ولا قديم بالذات سوى الله تعالى وبالزمان سوى صفاته ايضا عند اهل الحق وعند الكرامية صفاته تعالى حادثة

وذهبت المعتزلة الى نفي الصفات وقد بالغوا في التوحيد وقالوا لا قديم سوى الله تعالى ولزم المعتزلة القائلين بالحال
قديم كثير من الاحوال فانهم اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الاز[ل]
مع الذات وعند الفلاسفة كثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك ولا يستند القديم الى القادر المختار
اي لا يكون اثرا له اصلا وانه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم لان ايجاد المختار الشيء لا يكون الا بالقصد والقصد الى الايجاد يقارن
العدم اذ لا يتصور ايجاد الموجود ضرورة ولا يمكن عدمه اي عدم القديم لكونه اما واجبا لذاته وامتناع عدمه ظاهر او
ممكنا مستندا اليه ايجابا اي بطريق الايجاب ابتداء كمعلوله الاول او انتهاء كالثاني والثالث لامتناع التسلسل **خاتمة**
التقدم والتأخر والمعية يكون بالعلية وهو ما يكون المتقدم مؤثرا في المتأخر كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح **او بالطبع**
وهو ما ليس كذلك كتقدم الجزء على الكل **او بالزمان** وهو عدم الاجتماع فيه كتقدم الاب على الابن **او بالشرف** وهو ما يكون التقدم
فيه بالنظر الى كمال المتقدم كتقدم العالم على المتعلم **او بالرتبة الحسية** بان يكون الحكم بالترتيب والتقديم ماخوذا من الحس **او العقلية**
بان يكون ذلك بحسب العقل وكل منهما يكون وضعا وطبعا فيصير الاقسام اربعة الحسية الوضعية كتقدم الامام على الماموم والحسية
الطبعية كتقدم الراس على الرقبة والعقلية الوضعية كتقدم بعض مسائل العلم على البعض والعقلية الطبعية كتقدم الجنس على النوع
او يكون بالذات كما في اجزاء الزمان فسبق العدم المعتبر في الحدوث **على الحادث لا يلزم ان يكون بالزمان**
ليلزم قدم الزمان بل يكون سبقه وتقدمه من احد ما ذكر غير الزمان ومحاله **كما لا يلزم ان يكون له** اي للحادث قبل الوجود
بتاثير القديم **امكان استعدادي** كما هو راي الفلاسفة ليلزم قدم مادة له فيقولون كل حادث مسبوق بمادة قديمة تكون محلا
لتعاقب الاستعدادات ليصح استناد القديم الى الحادث ونحن نقول القديم مختار يوجد الحادث متى شاء **فصل الوحدة و**
الكثرة من المعاني الواضحة يعني انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان وان تصورهما بديهي فلا يعرفان
الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام **ومقوليتهما** اي هذه المعاني **على معروضاتها لا يكون الا بالتشكيك**
لان معروض هذا الانقسام اولى بالوحدة والكثرة كالواحد بالشخص اولى من الواحد بالنوع مثلا والمراد ان معروض الوحدة ليس معروض
الكثرة **وقد يتحد معروضهما** فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا
فيكون جهة الوحدة اما مقومة بمعنى كونه ذاتية لجهة الكثيرة **او عارضة** لها **او لا** يكون ذاتية ولا عرضية للكثرة
وتسمى منتشرة وفي المواقف وتسمى اتفاقية **وجهة الوحدة اما في** وصف ذاتي او عرضي فان كان الاول تسمى الوحدة **في الجنس**
مجانسة وفي النوع مماثلة فاذا قيل متماثلان كان المعنى انهما متفقان في الماهية النوعية فان كان الثاني فهو
في الكم عددا كان او مقدارا تسمى **مساواة وفي الكيف مشابهة وفي النسبة مناسبة** كزيد وعمرو اذا اشتركا في بنوة بكر
وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة كطاسين اطبق طرف احدهما على طرف الآخر **وفي وضع الاجزاء موازاة**
كخطين تساويا في الوضع بالقياس الى ثالث **ويمتنع اتحاد الاثنين ضرورة** والاستدلال بان اختلاف الماهيتين

ان كانا من نوعين او الهويتين ان كانا فردين من نوع ذاتي لا يزول ليس باوضح من المدعى الذي هو امتناع
الاتحاد اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين والاستدلال بانهما
بعد الاتحاد اما موجودان فهما اثنان او معدومان او كان هذا فانيا او مختلفان بان بقي احدهما فقط دون الآخر
وكان فني احدهما وبقاء الآخر وايا ما كان فلا اتحاد مدفوع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين
الصائرين واحدا فلم يكن التفصي عن الاشكال الا بدعوى الضرورة بعدم الاتحاد فيكونان غيرين والغيرة عند الجمهور
نقيض لا هو هو فالجزء والكل غيران وقد يخص الغيران بموجودين يجوز انفكاكهما فالجزء مع الكل لا هو ولا غيره
لانه لا يجوز وجود الكل بدون الجزء ولا هو عين الجزء وكذا الموصوف مع الصفة لا هو ولا غيره والى هذا المعنى الذي
ذكرنا للغيرين ذهب مشايخنا ويعضده العرف واللغة ولذا يصح ان يقال ما في الدار غير زيد ولا غيره لعمرو عرفا
مع ان فيها اي في الدار الاجزاء والصفات الغير المحمولة فليس المعنى انه اي الجزء او الوصف لا هو بحسب المفهوم
ولا غيره بحسب الوجود بل هو بحسب المفهوم والوجود واحد لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد
من زيد وفي صفات هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة لا في المحمولات كالعالم ونحوه ولما ذهب اليه صاحب المواقف انه لا هو بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الهوية وتقسيم الاثنان الى مثلين والتماثل الاشتراك في صفات النفس والمراد بصفات النفس ما لا
يحتاج وصف الشيء به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقية ويلزمه الاشتراك فيما يجب ويمتنع ولذا يسد كل منهما مسد الآخر
في احكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا واختلف في لزوم تغايرهما في المثلين اما في الصفتين فمنهم من قال ليسا غيرين
ولا متماثلين لان التماثل والاختلاف بين شيئين يستدعي متغايرة ولا تغاير في صفات الله تعالى فكذا في غيرها وقال القاضي
لا حاجة في التماثل والتخالف الى التغاير وامتناع اجتماعهما ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انهما لا يجتمعان واكثر المعتزلة الى جواز
اجتماعهما مطلقا والى ضدين والتضاد كون المعنيين اي العرضين بحيث يمتنع لذاتيهما اجتماعهما وهذا احتراز عن الاعراض
المختلفة التي يجوز اجتماعهما كالسواد والحلاوة وقوله لذاتيهما احتراز عن العلم بحركة الشيء وسكونه معا فان العالمين وان تعذر
اجتماعهما فليسا متضادين لان امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما وقوله في محل واحد احتراز عن السواد في محل والبياض في محل
آخر فانه لا تضاد بينهما من جهة هذا احتراز عن الصغر والكبر ونحوهما بالنسبة الى الشيئين فانهما لا يتضادان وان كانا في محل
واحد وعند الفلاسفة كل اثنين غيران يعني ان ما سبق من اقسام الكثرة واحكامها راي المتكلمين واما على راي الفلاسفة
فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين غيران فالغيرية تتلو الاثنينية بانها كانت حقيقية او اعتبارية حقيقية كانت او
اعتبارية فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية كاشتراك زيد وعمرو في الانسانية فمثلان والا اي وان لم يشتركا
فيهما فمتخالفان وهما اي المتخالفان كالسواد والبياض متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد
من جهة واحدة فقيد امتناع الاجتماع في محل واحد خرج مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وبقيد وحدة الزمان خرج مثل

في الاقسام ويقيد وحدة الجهة احتراز عن خروج مثل الصغر والكبر فانهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة
الجهة فان كانا اي الاثنين المذكورين وجوديين فان كان تعقل كل بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا
اي وان لم يكن تعقل كل كذلك فمتضادان كالسواد والبياض وان كان واحدهما عدميا فان يقيد بكون الموضوع
مستعدا قابلا للوجود بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد او نوعه كعدم اللحية عن المرأة او جنسه القريب كعدم
اللحية عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر فملكة وعدم اي فهما متقابلان تقابل عدم وملكة والا اي وان لم
يعتبر ذلك فتقابل ايجاب وسلب قد يشترط في التضاد ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف
... الصفرة ويخص هذا المقيد باسم الحقيقي والاول المطلق بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين جمهور الفلاسفة
ويخص في الملكة والعدم سلب الوجودي عما هو من شانه في ذلك الوقت وهو الاستعداد الوجودي في ذلك
الوقت كعدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا كالانسان لا الحجر ويخص هذا المقيد باسم المشهوري والاول
بالحقيقي وكل منهما المطلق اعم من المقيد ولا تقابل بين الوحدة والكثرة لتغاير موضوعهما وذلك لان الوحدة
الطارية اذا عرضت بطلت الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك واذا بطلت الوحدات بطل موضوع الكثرة فان موضوعها
هي الوحدات ولا بد في كل متقابلين ان يكون موضوعهما واحدا وتقوم احدهما بالآخر ظاهر هذه العبارة مشعر بان التقوم
من الجانبين ثابت وان تقوم الوحدة للكثرة بين وتقوم الكثرة للوحدة غير متصور فمن اثبت فعليه البيان **فصل**
في لواحق الوجود والماهية العلة وهي ما يحتاج اليه الشيء وهو المعلول وهذا ايضا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها
في الاعيان والعلة اما تامة كما سيأتي واما ناقصة وهي ان كانت داخلة فيه اي في الشيء الذي هو المعلول اي يكون جزء
ماهيته فوجوب ذلك الشيء المعلول معها اي مع تلك العلة اما بالفعل كالهيئة للسرير فتسمى هذه العلة صورية وان كان
وجوب ذلك الشيء بتلك العلة بالقوة فتسمى علة مادية كالخشب للسرير ولها اسماء آخر متعددة باعتبارات مختلفة
وقابل وهيولى وعنصر واسطقس وان كانت خارجة عن ذلك الشيء فالشيء اما بها اي بتأثيرها ففاعلية كالنجار للسرير
او لها اي لاجلها فغائية ويخص الاوليان باسم علة الماهية ولان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته والاخريان باسم علة الوجود
ولان الشيء يفتقر اليهما في الوجود كذا ذكره المص في المقاصد الكلام طويل الذيل ومرجع الشروط التي تعتبر في وجود
المعلول والآلات التي بها يحصل الى الفاعل وجميع ما يتوقف على الشيء في ماهيته ووجوده فقط تسمى علة تامة
وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب الا ترى ان العلة التامة قد تكون وحدها علة
فاعلية كالفاعل الذي صدر عنه البسيط وعند تمام الفاعل يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والآلة والقابل
يجب وجود المعلول لامتناع الترجيح بلا مرجح اذ لو جاز عدمه عند تحقق جميع هذه الاشياء لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا
بلا مرجح وبالعكس يعني انه اذا ثبت كلما وجدت العلة المؤثرة وجد المعلول لزم بحكم عكس النقيض كلما انتفى المعلول

انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها لكون الاحتياج الى العلة من لوازم الامكان كما ثبت ان الممكن محتاج
الى العلة فعدم المعلول يفتقر الى عدم العلة ولما اعترض ان ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل
لما نشاهد من بقاء سخونة الماء بعد فناء النار وغير ذلك اشار الى الجواب بقوله ووجوده اى المعلول مع انعدامها اى العلة
انما يتصور فى المعدات كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار لا فى المؤثر فى الوجود وقد
يعتبر المؤثر الذى يفيد وجود الشئ فى البقاء ايضا من غير افتقار الى امر آخر كالشمس يفيد ضوء المقابل ونهاره ووحدة
المعلول بالتشخص يوجب وحدة الفاعل يريد ان الواحد الشخصى لا يكون معلولا لعلتين مستقلتين لامتناع الاحتياج
والاستغناء معا اى لو علل الواحد بعلتين مستقلتين لكان محتاجا الى كل واحدة منهما للعلية اى لكون كل واحدة علة له مستغنيا
عن كل واحدة منهما بالقياس الى الآخرى لان كل واحدة فى ايجاد المعلول والتاثير فيه لا تحتاج الى الآخرى فيكون المعلول
مستغنيا بالنظر الى كل واحد ولا عكس يعنى ان تعدد المعلول لا يوجب تعدد العلة لاستناد الكل اى جميع الممكنات
المتكثرة كثرة لا تحصى الى الواجب تعالى ابتداء اى بلا واسطة مع كونه تعالى منزها عن التركيب والاستدلال على اثبات نفى
استناد الآثار متعددة الى مؤثر واحد بانه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الا واحد هو الثانى
وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا لزم اتحاد السلسلة اى سلسلة الموجودات والعلية فيما بين كل شيئين فرضا ان
يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له وهذا ظاهر البطلان ضعيف لانه انما يلزم لو لم يكن فى المعلول الاول مع وحدة
الذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول شئ واحد الى آخر السلسلة وكلاهما باطل
تمسك المخالف اى الفلاسفة المانعون لاستناد الكثير الى الواحد البسيط بانه لو صدر عنه شيئان فمصدريته
لهذا غير مصدريته لذاك لانهما مفهومان متغايران فلا يكون نفسه فان دخل شئ منهما فيه تركب المفروض
انه بسيط والا اى وان لم يدخل فيه بل يكون خارجا لازما فيكون له صدور عنه وننقل الكلام الى مصدريته ويتسلسل
ورد بانها اى المصدرية اعتبار عقلى لا وجود لها فى الخارج ولا تحتاج الى علة توجدها فلا يتسلسل وان سلمنا تسلسلها
فالتسلسل فى الامور الاعتبارية غير ممتنع ومع انه يرد مثل هذا على صدور الواحد منه ايضا لان علية الشئ مفهوم مغاير
لذات العلة بحسب التعقل ضرورة نسبة له الى المعلول فيلزم التركب وقولهم فى الاستدلال المراد انه كلما تكثر
المعلول تكثر الفاعل ولو كان ذلك التكثر بالحيثية ضرورة فاعلية لهذا غير فاعلية لذاك واذا كان تكثر
المعلول مستلزما لتكثر العلة والفاعل كان وحدة الفاعل مستلزما لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض لا يفيد شيئا لانا قد
اثبتنا ان تعدد الاعتبارات لا يقدح فى بساطة الذات ولا يوافق ما بنوا المسائل عليه من امتناع تعدد جهات البسيط
لان ذلك بحسب الذات وهذا بحسب الاعتبار ومن ان الفاعل لا يكون قابلا اى لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له من جهة
واحدة واما بحسب الجهات فيجوز فلما جوزوا التعدد فيه بحسب الجهات فلم لا يكون فيما نحن بصدده لان الفعل والقبول

اثران متغايران فلا يكونان في شيء واحد من جهة واحدة وقد يستدل على عدم اجتماع القابل والفاعل بان نسبة
الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فهما متغايران لنسبة فلا يجتمعان وفيه بعد
التسليم يعني سلمنا ان نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالامكان فلا يجدي نفعا لان المراد بالامكان الامكان العام
وهو لا ينافي الوجوب وان اريد به الامكان الخاص فمردود وايضا بانه لا امتناع في اتصاف الشيء الواحد بالوجوب
واللاوجوب بجهتين مختلفتين يعني يكون الشيء واجبا من حيث كونه فاعلا وغير واجب من حيث كونه قابلا **فصل**
يجوز دوام افعال القوى الجسمانية بخلق الله تعالى يعني القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون
للقوى الجسمانية تاثيرا ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها وضعا ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما في نعيم الجنة و
عذاب الجحيم وقالت الفلاسفة يلزم تناهيها بحسب الشدة فان الحركة مثلا اما ان يكون واقعة في زمان اولا فان كان
الاول يمكن ان يوجد زمان اقل منه لان كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة لان الحركة منطبقة على المسافة لكونها عبارة
عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة والمنطبق على المنقسم منقسم والمدة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة
يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب منه ان يكون هذا الفعل في زمان متناه والعدة اي يلزم تناهيها
في عدد متناه كرماة تختلف عدد رميهم ومعلوم ان التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل لان الحركة
القسري يختلف باختلاف القابل مثل قوة الجسم في قبول التحريك القسري نصف قوة النصف في ذلك القبول بان
يفرض قاسر حركهما بقوة واحدة تكون بين الحركتين تفاوت البتة فلا يكون الا باختلاف القابل ولان التحريك
الطبعي يختلف باختلاف الفاعل وذلك لان قوة نصف الجسم في التحريك الطبعي نصف قوة الكل في ذلك التحريك فالقابلان
اعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبعية لا تفاوت من جهتها اصلا والفاعلان للتحريك الطبعي اعني
القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون
التفاوت بين اثرهما كذلك اذ لا تفاوت في الاثر الا باعتبار تفاوت المؤثرين فاذا فرض في حركتهما الاتحاد في المبدأ
المفروض تفاوت الجانب الآخر ولزم التناهي ورد بعد تسليم التاثير يعني ان هذا الدليل مبني على ان القوة مؤثرة
في التحريك وهو غير مسلم فان الحوادث كلها مستندة الى الله ولو سلم يكون مردودا ايضا بانه انما يتم لو كانت القوة بقدر
الجسم فهو ممنوع لجواز ان يكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة **فصل** يستحيل الدور
وهو توقف الشيء على ما يتوقف هو عليه اي على ذلك الشيء وذلك اما ان يكون بمرتبة ان كان بين اثنين او بمراتب
ان كان بين ما فوق الاثنين والموقوف عليه العلة والموقوف المعلول والعلة مقدمة على المعلول لان امتناع تقدم الشيء
على نفسه ضروري ويلزم ذلك في الدور مثل اذا فرض ان آ موقوف على ب و ب موقوف على آ فالباء يكون علة لا فيكون مقدما
عليه واذا كان علة الباء آ كان مقدما على نفسه بمرتبتين وهو محال ويستحيل التسلسل وهو ترتب معروض العلية والمعلولية

لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض له العلية دون المعلولية بوجوه خمسة اشار الى الاول
بقوله لان المؤثر المستقل بالجملة اى جملة الممكنات التي لا تتناهى ليس نفسها لانه يلزم ان يكون موجودا قبل وجود نفسه
ولانه لا اتحاد بين العلة والمعلول ولا جزء منها للدور لانه اذا كان جزءا يلزم ان يكون موجدا لنفسه لان موجد الكل موجد لاجزائه
بل يكون خارجا واجبا فيجب شيئا من الجملة فان جميع الاجزاء لو وقع بغير العلة كان المجموع واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع
شيء سوى تلك الاجزاء فلم تكن تلك الخارج علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة للمجموع يجد بحرف من اجزاء
السلسلة [illegible] توارد موجدان على معلول واحد شخصي او عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة في السلسلة خلاف المفروض فينقطع السلسلة
ولانا نفرض من المعلول الاخير السلسلة الغير المتناهية التي من المعلول الى العلة جملة وينقصان واحد ونطبق بين الجملتين احديهما السلسلة
التامة والاخرى الجملة المفصولة منها بنقصان واحد فان وقع بازاء كل جزء من التام جزء من الناقص لزم تساوي الكل و
الجزء والا انقطعت الناقصة فتناهت التامة وهو المطلوب هذا هو الوجه الثاني ويسمى برهان التطبيق ولانها
اي السلسلة هذا هو الوجه الثالث لما اشتملت على معلول محض لزم اشتمالها اي تلك السلسلة على علة محضة تحقيقا
للتكافؤ لانه يبطل المساواة بينهما واللازم باطل فالتسلسل الملزوم مثله ولانا نطبق له بين سلسلتي وصفي العليات و
المعلوليات التي فيما فوق المعلول المحض وهو المعلول الاخير فيلزم بالضرورة سبق العلية بعد التطبيق زيادة العلية
التي هو علة محض ويتناهيا اي وصفي العليات والمعلوليات لان الزيادة بعد التطبيق يوجب انتهاء المنطبقين هذا هو الرابع
ولانها اي السلسلة المفروضة ان انقسمت بمتساويين فزوج والا فان لم ينقسم بمتساويين ففرد وكل منهما
اي الزوج والفرد اقل لواحد مما بعده وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا فيتناهى السلسلة

خاتمة فقد يقال الصورة بالاشتراك بمعنى غير ما سبق في العلل الاربعة لكل هيئة في قابل واحد بالذات
او باعتبار اي امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة ايضا بالاشتراك لمحلها اي المحل تلك الهيئة
كالبياض والجسم الاول الصورة والثاني المادة وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر وقد تقال الغاية
كذلك لما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن له اي الفاعل مرجع الضمير يفهم بقرينة السياق جهة علية واحتياج من الفعل
اليه بل والفعل يكن للفاعل قصد واختيار من هذه الفعل الى الغاية اصلا وبهذا الاعتبار اثبتوا للطبيعيات والا
الاتفاقيات غايات ولما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده فمعنى العلية والتاثير في الممكن
هو السلب العادي يعني ان التاثير والتاثر في الممكنات انما هو على راي من جعلها موثرات واما عند القائلين باستناد
الكل الى الله تعالى ابتداء فمعنى علية الممكن عندهم انه جرى العادة ان الله تعالى يخلق ذلك الشيء عقيب هذا الممكن وا

اعلم ولما فرغ المص من الامور العامة شرع في الاعراض فقال ه -

الباب الثاني في الاعراض فيه مباحث ستة المبحث الاول وصدر المبحث الاول التقسيم الموجود لينساق

الی بیان اقسام الاعراض فعند المتکلمین الموجود ان لم یسبق بالعدم فقدیم والقدیم عندنا هو الواجب تعالی وصفاته
لما یجی والا ای وان سبق بالعدم فحادث فان تحیز بذاته فجوهر او بتبعیته ای یکون حالا فی المتحیز
بالذات فعرض وما لا یکون متحیزا ولا حالا فی المتحیز بالذات فلم یعده من اقسام الموجود ولم یثبت وجوده عندهم
والعرض اما مختص بالحی کالحیوة وما یتبعها من العلم والقدرة والارادة والکلام والادراکات ای الاحساس
بالحواس الظاهرة والباطنة او غیر مختص کالاکوان وهی اربعة الاجتماع والافتراق والحرکة والسکون والمحسوسات
وهی المدرکات بالحواس الخمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس والفلاسفة قالوا الموجود ان کان وجوده لذاته
بمعنی انه لا یفتقر فی وجوده الی شیء اصلا فواجب والا ای وان لم یکن وجوده لذاته بل یحتاج الی الغیر ممکن وهو ان استغنی
عن محل یقومه ویسمی ذلک المحل الموضوع فجوهر والا ای وان لم یستغن عن محل بل یحتاج الیه فی الوجود فعرض
واجناسه ای اجناسه العالیة الشاملة للاعراض المندرجة تحتها عند الحکماء بحکم الاستقراء تسعة وبما شرها الجوهر
ویسمونها المقولات العشرة ولم یذکروا فی الحصر ما یصلح للاعتماد بل نقل الانتشار بسبیل الاستقراء فیقبل العرض اما
ان یقبل القسمة لذاته او لا الاول الکم والثانی اما ان یقتضی النسبة لذاته او لا والثانی هو الکیف وهو عرض
لا یقبل القسمة لذاته ولا یقتضی النسبة لذاته والاول هو ما یقتضی النسبة ای مفهومه معقول بالقیاس الی الغیر وهو النسبة
واقسامه سبعة الاول الاین وهو تحیز الجسم فی المکان والثانی المتی وهو الحصول فی الزمان او فی طرفه وهو الآن والثالث
الوضع وهی هیئة تعرض للشیء بسبب نسبة بعض اجزائه الی بعض والرابع الملک وهو هیئة تعرض للشیء بسبب ما یحیط به
وینتقل بانتقاله والخامس الاضافة وهی النسبة المتکررة یعنی نسبة تعقل بالقیاس الی الاخری والسادس ان یفعل وهو
تاثیر الشیء فی غیره اثرا غیر قار الذات بل یتجدد ما دام مؤثرا والسابع ان ینفعل وهو تغیر التاثر ای قبول الاثر وامتناع
قیام العرض بنفسه او باکثر من محل واحد بالذات کالبیاض للجسم او بالاجتماع کوحدة القائمة بالعشرة
وحیوة البنیة ضروری لا یحتاج الی برهان وقد بینه بانه لو جاز قیام العرض الواحد بمحلین لجاز اجتماع علتین مستقلتین
علی معلول واحد بالشخص وذلک لان العرض الواحد بالتشخص له علة مستقلة ویکون موضوعه الذی هو محل العرض جزء العلة
المستقلة التی یکون هذا الموضوع جزءا لها غیر العلة المستقلة التی یکون الموضوع الآخر جزءا لها فیجتمع علتان مستقلتان
علی العرض الواحد بالتشخص والاول هو امتناع قیام العرض بنفسه لا یحتاج الی تنبیه ایضا واعلم ان قدماء الفلاسفة القائلین
بوجود الاضافات جوزوا قیام نحو الجوار والقرب من الاضافات المتشابهة بالطرفین وقالوا المضافان ان قام
بکل منهما اضافة علیحدة کان کل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد ان یقوم بهما اضافة واحدة لترتبط بینهما فلزم قیام
العرض الواحد بمحلین فاشار المصنف الی الرد بقوله والعرض فی مثل القرب والجوار والتالیف متعدد وقرب هذا
وان شارکه فی الحقیقة النوعیة ویستحیل انتقاله ای انتقال العرض من محله لان وجوده فی نفسه هو وجوده فی محله

لانه ليس مستقل الوجود فيكون في نفسه والا عن ذلك المحل والا لوجوده في نفسه ولان تشخصه ليس لتشخص العرض المعين ليس
بماهيته والا انحصر نوعه في شخصه ولا المنفصل لان نسبته الى الكل سواء فلا يكون الا بمحله ولقد نتوهم من حدوث
المثل في المجاور انه انتقال كما يوجد من مجاورة النار الحرارة ومن المسك الرائحة وليس كذلك بل هو حدوث الفاعل
المختار عندنا او الحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة من المبدأ عندهم وفي جواز قيامه اي العرض بالعرض خلاف مبني على
الاختلاف في معنى القيام فمن قال انه التبعية في التحيز منع قيام العرض بالعرض لان ما يقوم به العرض يجب ان يكون
متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والتحيز ليس الا للجوهر او الاختصاص الناعت اي من قال معنى قيام العرض
بالعرض اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به جوز كما في اختصاص البياض بالجسم وهو الفلاسفة والجمهور
من المتكلمين على امتناع بقاء العرض لان مفهومه اي العرض وهو ما يمتنع بقاؤه بدلالة ماخذ الاشتقاق يقال عرض
لفلان امر وهذا امر عارض اي ليس باصلية ينبئ عن ذلك اي عن عدم البقاء ولانه يستلزم قيام عرض البقاء به
اي بالعرض ضرورة كونه وصفا له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض كما مر ولانه لو كان باقيا يستلزم امتناع
زواله اصلا لانه لو امكن زواله لكان حادثا وذلك الحدوث اما بنفسه فيمتنع وجوده ضرورة لان ما يقتضي الذات
عدمه لا يوجد اصلا او بزوال شرط من شرائط الوجود فينتقل الكلام الى زوال ذلك الشرط فيتسلسل او يكون حدوث
الزوال بطريان ضده فيدور فلان حدوث الضد في ذلك المحل مشروط بانتفائه عنه فان المحل ما لم يخل عن ضد لم
يمكن اتصافه بضد آخر فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريانه عليه لزم الدور لان كلا واحد من انتفاء الضد الاول وطريان
الضد الثاني موقوف على الآخر معلل به او يكون حدوث الزوال بفاعل مختار ولا بد له من اثر فيصير النفي المحض اثرا
الكل ضعيف اما الاول فلان العروض في شيء انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين او اكثر واما الثاني
فانا لا نسلم ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض وان سلم كونه عرضا فلا نم امتناع قيام العرض بالعرض
واما الثالث فانا نختار ان حدوث الزوال يكون بنفسه وقولك فيمتنع الوجود ممنوع لجواز ان يوجب ذاته العدم في الزمان الثاني او الثالث او الرابع
دون الاول فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يمتنع **المبحث الثاني** الكم قدمه على سائر المقولات لكونه اعم
فان احد قسميه اعني العدد يعم المجردات عرض يقبل القسمة لذاته والقسمة يطلق على معنيين الفعلية وهي الفصل والفك الوهمية
وهي بمعنى فرض شيء غير شيء وهذه من خواص الكم فهو اي الكم منفصل ان لم يكن لاجزائه حد مشترك قدم المنفصل لان الاعتبار
وهو العدد لا غير فانك اذا اشرت من العشرة الى السادس انتهى اليه الستة وابتدأ الاربعة الباقية من السابع لا من السادس
فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط ومتصل ان كان بين اجزائه
من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية الجزء حد مشترك كالمقدار فان اي جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار هو
اي الكم المتصل ان كان غير قار اي لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود فزمان والا اي وان لم يكن غير قار فيكون قارا

اي يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود فهو مقدار فان انقسم المقدار في جهة واحد فهو خط او في جهتين فهو سطح او في الجهات
الثلث فهو جسم تعليمي وهذا اتم المقادير قال في شرح المقاصد الجوهر المتحيز هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه فهو الجسم التعليمي
وقد يؤخذ الجسم التعليمي مع اضافة امر الى آخر كالمفروض اولا فيسمى الطول والمفروض ثانيا المقاطع الدوال على زوايا قوائم ف
يسمى العرض والمفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك يسمى العمق وعند المتكلمين العدد امر اعتباري يعني انهم انكروا العدد
الذي هو الكم المنفصل لانهم قالوا ان العدد هو الكثرة المركبة من الوحدات والوحدة عدمية فعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة و
انكروا المقادير ايضا وقالوا المقادير جواهر مجتمعة لان تركب الجسم عندهم من جزء الذي لا يتجزى كما سيأتي فلا اتصال بين اجزاء
التي تركب الجسم منها فكيف يسلم ان في الجسم امرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء التي تفرض في الجسم بينها حد
مشترك بنهايات وانقطاعات كيف لو سلمنا ان المقادير بسبب جواهر فهي امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح
والنقطة للخط ولا يثبت للجسم التعليمي لو ثبت فالمتالف من العدمي عدمي وانكروا وجود الزمان ايضا وقالوا الزمان امر وهمي لانه
لو كان موجودا لكان هو الماضي او المستقبل او الحال والاولان باطلان اذ لا وجود للماضي والمستقبل وكذا حق الحاضر لانه
لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو محال ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم اذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا
الكلام في الجزء الثاني الذي يصير عقيب هذا الحاضر والجزء الثالث الذي يصير عقيب الثاني اذ ما من جزء الا وهو حاضر حينا ما ماضيا
كان او مستقبلا فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي نفس الجسم او منطبقة عليه فيلزم
تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى كذا قرر المص فهو يستلزم وجود الجزء والحكماء لا يقولون به ولان تقدم اجزائه اي الزمان ليس
تقدما بالعلية والطبع والشرف والرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر في الوجود فلا يكون الا بالزمان فيكون للزمان
زمان لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض
اجزائه على البعض فتسلسل ولانه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعده اي الوجود لكونه اي البعدية زمانيا لان المتأخر لا يجتمع
مع المتقدم فلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا اي ليس من قبيل التقدم والتأخر الذي فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه
ليس ذاتيا واذا امتنع عدمه فيلزم وجوبه مع تركبه من اجزاء متتالية ونقضية ورد الاستدلال الاول هو قوله
اذ لا وجود للماضي الخ بان العدم في الحال لا يستلزم العدم مطلقا يعني ان عدم وجود الماضي والمستقبل في الحال لا
يستلزم مطلق العدم ولا نسلمه اذ لا معنى للماضي الا ما كان بعد الكون وللمستقبل الا ما هو بصدد الكون ورد الاستدلال الثاني
وهو قوله التقديم الخ بان التقدم اي تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض تقدما بالذات قال المص في شرح المقاصد ما وجدناه
بالضرورة ان بعض اجزاء الزمان متقدم على البعض نظرا الى مجرد مفهوم التقدم والتأخر من غير احتياج الى عارض فان
[illegible] متقدم تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم والمتأخر في زمان فلا ينحصر اقسام التقدم في الخمسة
بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم سادس يناسب ان يسمى التقدم بالذات ونقول الثالث نقدية العدم اي عدم تناهي

الزمان الذي نقتضيه تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض في طرف الماضي فان تقدم الماضي بذاته لا بزمان آخر فانه
اذا كان الزمان غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر فلا يلزم التسلسل والوجه
الثالث يعني بان امتناع العدم بعد الوجود لا ينافي الامكان الذاتي ولا يقتضي الوجوب الذاتي المنافي للتركيب
المقتضي غايته انه يكون دائما بتجدد الاجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه قالوا اي الحكماء المثبتون لوجود الزمان ان
وجودا ممتدا يتصف بالمضي والاستقبال ويلحقه التقدم والتأخر بالذات بحيث لا يصير قبله بعد
ولا بعده قبل ضروري يعترف به العامة مثلا كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة فتلك القبلية ليست
وجود الاب ولا عدم الابن لتعقل وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة عن تلك القبلية فتعين ان يكون تلك القبلية امرا زائدا
على وجود الاب وعدم الابن وليست امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدم محض فان اللاقبلية صادقة على العدم فتلك
القبلية ثبوتي وهو المطلوب وعبر بان تقسيمه الى السنين والشهور والايام والساعات ولا يصح تقسيم
المعدوم المطلق فعلم انه موجود واما حقيقته اي حقيقة الزمان فقيل والقائل ارسطو وهو المشهور فيما بين القوم هو
مقدار حركة الفلك الاعظم لانه اي الزمان التفاوت كم لان المساواة والتفاوت من خواصه ولثبوت
امتناع تألفه اي الزمان من الآنات المتتالية التي هي الوحدات كم متصل ولعدم استقراره لان عدم الاستقرار يقتضي
امتناع اجزائه وهو اي الزمان مقدار الهيئة غير القارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان وهي الحركة
ولامتناع قيامه اي ثبات الزمان لما مر من انه غير قار مقدار الحركة مستديرة اذ الحركة المستقيمة منقطعة
لما سيأتي من تناهي الابعاد ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين في جهة صادرتين عن متحرك واحد وهي الحركة
الفلكية ولتقدر جميع الحركات التي تتصف بالسرعة والبطوء به اي بالزمان فمع هذه الحركة في ساعة وتلك في ساعتين
هو مقدار لاسرعها اي اسرع الحركات ثم امكن تقدر الحركات كلها به اذ الاكثر بحسب المقدار يقدر بالاصغر ولا بالعكس
ومعناه اي المبني بالاسرع على اصول الفلاسفة وقيل هذا مذهب الاشاعرة في حقيقة الزمان انه متجدد
معلوم يقدر به متجدد موهوم ازالة للايهام وتحصيلا للعلم ولا يفيد هذا القول الحقيقة اي حقيقة الزمان وذلك لانه
ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون امرا موجودا لا امرا موهوما وان جعل عبارة عن الاقتران
فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شيء وان كان معين فيهما في امر ما فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي
يجتمعان فيه [illegible] والقدر [illegible] اي الزمان جوهر لا عرض مستقل اي مجرد عن المادة لا جسم [illegible] لا
العدم لذاته [illegible] منقطع بوجوده [illegible] وليس بجسم ولا حركة لان ما هو مستقل بالذات لا يحتاج الى الغير
البحث الثالث المكان اورده عقيب الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكم
المتصل على [illegible] الاقوال قيل هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب [illegible]

وقيل البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين والامارات من عدم
مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة المدورة مثلاً اذا جعلناها رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة
واذا جعلناها صفحة مدورة كان السطح بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد وعموم اي المكان لكل
جسم بالقياس على هذا الاختلاف قوله هو السطح الباطن من الحاوي الخ لان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم ليكون سطحه
الباطن مكانا له وكون الطير في الهواء المتحرك عند هبوب الرياح والحجر في الماء الجاري مع تبدل السطوح المحيطة
بها ساكنا بدل خبر لقوله والامارات على الثاني وهو ان المكان البعد الذي ينفذ فيه الخ وقيل يجوز خلوه اي خلو
المكان عن شاغل يعني هل هو يجوز ان يكون فراغا لا يشغله شاغل وهو الخلاء سواء سمي بعدا او لم يسم قيل نعم يجوز وهو القائلون
المتكلمون لانا اذا رفعنا صفحة ملساء اي الجسم الذي له سطح مستو ليس فيها ارتفاع وانخفاض عن مثلها اي مثل تلك
الصفحة التي فرضنا تحتها دفعة اي يرتفع جميع جوانبها معا بلا لزوم التفكك لزم في اول زمان الارتفاع خلو الوسط
ولانا اذا رفعنا احد جانبي الزق المسدود الراس والمسامات بحيث لا يدخله الهواء من خارج اصلا فلا جوف وقيل
اي لا يجوز خلو المكان عن الشاغل والقائلون الحكماء والا اي وان قلنا انه يجوز لزم تساوي وجود المعاوق وعدمه فيما اذا
فرضنا حركة جسم في فرسخ من خلاء وليكن ذلك ساعة وحركة اخرى مثلها في القوة المتحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة
في فرسخ ملأ غليظ كالماء فهذه الحركة الثانية في زمان اكثر من زمان حركة الاول ضرورة وجود المعاوق الذي يقتضي بطوء
الحركة المستلزم لطول الزمان وليكن الحركة الثانية في ساعتين ونفرض حركة ثالثة مثل الاولى في القوة المتحركة والجسم المتحرك
ومقدار المسافة في ملأ قوامه نصف قوام الملأ الاول فيكون هذه الحركة الثالثة ايضا ساعة ضرورة ان تفاوت الزمان بحسب
تفاوت المعاوق واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان يكون الحركة التي في الخلاء مع انه لا معاوق والحركة التي في الملأ الرقيق
مع المعاوق متساويان فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء وهذا خلف لان الضرورة تشهد بالتفاوت في الحركة مع المعاوق
والحركة مع عدم المعاوق فلزم ان يكون الحركة الاولى التي فرضناها في خلاف الواقع ومن امارات الضمير راجع الى ما فهم
من السياق وهو عدم وجود الخلاء اي امارات عدم وجود الخلاء اي ما نشاهد من ارتفاع اللحم في
المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يخلو المحجمة وارتفاع الماء في الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء
ومص الطرف الآخر وعدم نزول الماء من ثقبة الكوز المسدود الراس لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله على ما هو مقتضى
طبعه عند فتح الراس لدخول الهواء والمعترض في لزوم التساوي بين وجود المعاوق وعدمه بان ذلك انما يلزم لو لم يكن
الحركة لذاتها من حيث تقتضي زمانا واقعا بانها لكنها مقتضية لان الحركة من حيث هي لا تتحقق الا على مسافة منقسمة
يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر فيكون على ذلك القدر الذي تقتضيه ذات الحركة من الزمان هو
الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر الزائد بحسب المعاوقين في المثال المذكور لاصل الحركة

وفي الامارات المذكورة بانا لا نسلم ان ما ذكرتم من الامور لاجل امتناع الخلاء لم لا يجوز ان يكون تلك الامور الغريبة بسبب
آخر مغاير لامتناع الخلاء لكنا لا نعرفه مستظهر من الجانبين اي من جانب المثبت والنافي لا مثبت للمدعى فلا نعيده ثانية

المبحث الرابع في المقولة الثالثة وهو الكيف قدمه على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات
التي هي اظهر الموجودات عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة واقسامه بالاستقراء اربعة وقيل وجه الحصر ان الكيفيات
اما ان تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وهي المحسوسات او لا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وح اما ان يكون مختصة بذوات
الانفس وهي الكيفيات النفسانية او لا تكون مختصة بذوات الانفس وح اما ان يكون مختصة بالكميات فهي الكيفيات المختصة بها
او لا يكون مختصة بالكميات وهي الاستعدادات القسم الاول المحسوسات بالحواس الظاهرة وهي اللمس والبصر والسمع والذوق
والشم والكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف فذكر خواصها فقال فاصول الملموسات اي الكيفيات الملموسة التي لا يخلو
عنها شيء من الاجسام العنصرية وتسمى باوائل المحسوسات الحرارة قال ابن سينا الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتماثلات
والبرودة تجمع بين المتشاكلات وغيرها والرطوبة هي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال
عنه هذا هو المختار في تفسيرها عند الامام الرازي واليبوسة هي كيفية يكون الجسم بها اعسر التفرق عسير الاجتماع وقد يقال
يعني ان الحار كما يقال لما يدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا كذلك يقال الحار لما يحدث حرارة ما باشر طلا في
البدن كالاغذية والادوية الحارة او لا يكون مباشرا لافادة البدن سواء كان ملاقيا او قريبا كالشمس فان
الحرارة القائل شمسها وبينهما التي تمر عليها ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد واما الحرارة الغريزية التي بها قوام
الحيوة وقبول علاقة النفس فقيل انها نارية قال الامام الرازي ان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها
للمركب طبخا واعتدالا ولولا التوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وقيل
سماوية قال ارسطو انها من جنس الحرارة التي من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل الذي حصل بعد انكسار سورة
كيفيات العناصر مناسب لجوهر السماء والبساطة الحاصلة بعد امتزاج العناصر مناسبة لبساطة السماوية فافاضت عليه مزاج
معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقيل انها مخالفة لهما اي مخالفة بالماهية للحرارة النارية
والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريبة ودفعها بالاستيلاء على الرطوبات الغريزية ومنها اي من
الملموسات الاعتماد بمعنى المدافعة المحسوسة للجسم مما يمنعه من الحركة الى جهة ما وقد يجعل انواعه بحسب الحركات
في الجهات ستة بحسب العرف يعني ان هذا امر عرفي اعتبره العوام من حال الانسان في ان له راسا وقدما وظهرا وبطنا ويدين
يمينا وشمالا والخواص من حال الجسم في ان له ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات
متكثرة بحسب ما في الجسم من الاجزاء او غير متناهية عند من لا يقول بالجوهر الفرد والاعتماد الطبيعي منها اي من الانواع
الستة ما يكون الى فوق اي الميل الى العلو وهو الخفة او ما يكون الميل الى تحت اي السفل وهو الثقل يعني ان الجهتان

التحقيق ان النزاع لا يتبدل ان اصالتها العلوية للسفل وان الاعتماد بين الطبيعيين الذين بينهما غاية التباعد بها الثقل
والخفة وهما متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد والفلاسفة اي الحكماء يسمونه اي الاعتماد الميل
بان الميل ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما فهذا تصريح بان الاعتماد علة للمدافعة لا نفسها ويجعلونه اي الميل منقسما
الى ثلثة اقسام طبيعيا وقسريا ونفسانيا لان مبدأه اي الميل ان كان من خارج وتاثير غيره فيه فقسري كالمدافعة
المحسوسة من الرامي الى فوق والا وان لم يكن من خارج بل يكون من نفس الجسم فان كان مع شعور فنفساني كمدافعة
الحيوان لغيره والا اي وان لم يكن مع شعور قطعي كالمدافعة المحسوسة من الزق المنفوخ المسكن تحت الماء واذا اعتبرنا
الترديد في التقسيم فيكون ميل مثل النبات الى التنمز والتزيد طبيعيا لان الميل الطبيعي ما يقتضيه القوة على وتيرة ابدا
كمثال الزق المفروض على انحاء مختلفة كميل النبات واصول المبصرات الالوان والاضواء فانهما مبصران بالذات
واما ما عداهما من الاشكال والقرب والبعد والصغر والكبر فعند الحكماء انما يبصر بواسطتهما قال صاحب المواقف واعلم انه
لا يمكن تعريفهما لظهورهما وايضا يلزم في التعريف تعريف بالاخفى ولكل منهما اي من الالوان والاضواء انواع كالسواد
والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وكضوء الشمس والقمر والنار وغير ذلك لان لجملة جملة من انواع اللون عارضا
خاصا واسما خاصا كالبياضات المشتركة في تفريق البصر وفي اسم البياض وكالسوادات المشتركة في قبض البصر وفي
اسم السواد ونحو ذلك بخلاف الضوء وتخيل البياض من مخالطة الهواء ونفوذ الضوء للاجسام الشفافة
كما في الزبد اي زبد الماء والثلج فان كلا منهما مركبان من الاجزاء الصغار الشفافة بالجمود والهواء المخالط والضوء النافذ فيه
ولا يسبب ظاهر لتخيل البياض سوى ما ذكر وكذا تخيل البياض من مسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك مما لا سبب فيه
سوى مخالطة الهواء والنفوذ الضوء لا يمنع اي ذلك التخيل كونه اي البياض حقيقة يحصل باسباب آخر والضوء
ان كان ثبوتها للجسم من ذات المحل كما اي كالضوء القائم بالشمس والنار والكواكب غير القمر فذاتي والا بان
لم يكن ثبوتها للجسم من ذات المحل بل كانت مستفادة من غيره فعرضي وهو ان كان مستفادا من المضيء لذاته
اولا ويسمى الضوء نورا كضوء جرم القمر ووجه الارض المقابل للشمس وان كان حاصلا من مقابلة المضيء بالغير كالضوء
على وجه الارض وقت الاسفار فهو ثان ويسمى ظلا وان كان من مقابلة المضيء بالغير المضيء وهو ثالث كظل
وجه الارض المستفاد من نور السحاب المستفاد من ضوء الشمس وهكذا يختلف شدة وضعفا بحسب المعدات الى ان يحصل الظلمة
عدم ملكة له اي للضوء فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وعقوليتها الماخوذة من قوله تعالى وجعل الظلمات
والنور لا يستلزم كونها كيفية موجودة فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعولية
هو العدم الصرف كيف ولو كان كيفية موجودة لكان حايلا للجالس في الغار المظلم من ابصار الخارج كالعكس
اي ما بين الخارج ويصير الظلمة حايلا له عن ابصار من في الغار لعدم الفرق فتعين انها عدم الضوء اذ لو كان امرا حقيقيا

ثانيهما بالهواء المنفاس عن الابصار ولم يرا احدهما الاخر وما نشاهد للضوء الذاتي من الترقرق والتلألؤ على الجسم حتى كانه شيء يفيض
منه كما للشمس يسمى شعاعا وللضوء العرضي كما للارض يسمى بريقا فنسبة البريق الى الشعاع كنسبة النور الى الضوء كما ان الضوء
ظهور ذاتي والنور عرضي كذلك الشعاع لمعان ذاتي والبريق عرضي وقد يتوهم ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء
كالشمس والمصباح وغيرهما وتتصل بالمستضيء بناء على ان حدوثه اي الضوء وانحداره ومن مضيء عال وكل منحدر
متحرك او بناء على ان الضوء متحرك بالذات كما نشاهد في الانتقال او على انه متوسط بينهما اي بين المستضيء وبين المضيء
وهو يتحرك كما نشاهد في ضوء الجدار بسبب العائق وسيلانه فانه يتحدر من مضيء عال ويذهب سبيل مبليا او نشاهد انباعا
اي في ان يتبع الضوء المضيء في الحركة اي يتحرك بحركته وينتقل بانتقاله كما في المصباح وغيره وانعكاسا اي في انعكاس الضوء
عما يلقاه اذا كان صقيلا ويحدث في الشيء الذي يقابل المستضيء فالضوء بتوسط هذا الشيء المضيء فيكون فيه حركة وانتقالا
والكل وهم لانا نشاهد بلا ريب ان النور اذا دخل من الكوة في البيت ثم سددناها دفعة واحدة فانه لا يخرج منه لا قبل السد ولا بعده
فثبت انه كيفية كانت مبصرة قبل السد وعدم بعده وعدم عنه ويرا اللون في الظلمة وقيل لكون الضوء شرطا لوجوده
وقائله ابن سينا وكثير من الحكماء واحتجوا بانا لا نرى الالوان في الظلمة مع تحديق النظر اليها فلا يخلو اما ان يكون لعدمها
او لوجود العائق وهو الهواء المظلم والثاني باطل لان الهواء المظلم لو كان مانعا لكان للجالس الخارج عن رؤيته ما هو خارج المضيء
مانعا وليس فليس فتعين الاول والحق ان الضوء شرط لرؤيته وهو مختار الامام الرازي واحتج بان قبول الجسم للضوء
مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا لوجود الضوء لزم الدور وضعف المصر بان هذا دور معية واما
المسموع فالاصوات وسببه اي سبب الصوت القريب هو تموج الهواء ولا نعني بهذا التموج حركة انتقالية من
هواء واحد بل نعني به حالة شبيهة بتموج الماء اي يكون لصدمة بعد صدمة وسكون بعد سكون المعلول للقرع العنيف
اي مساس شديد او القلع العنيف اي تفريق شديد فانهما يخرجان الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها
الجسم القارع والمقلوع الى جنبتيها بعنف وتكيف ذلك الهواء ثم يتكيف هواء آخر يجاوره وهكذا الى ان ينتهي الى الهواء
الراكد في الصماخ ويدل على وجوده اي وجود الصوت خارج الصماخ وتعلق الاحساس به هناك اي خارج
الصماخ ادراك فاعل من على جهته اي جهة الصوت ولو كان ذلك الصوت من الجانب المخالف يعني ان الصوت
موجود في خارج الصماخ لانه لو لم يوجد في خارج الصماخ بل في داخله كما توهم بعضهم لم يدرك جهته اصلا لانه لا تدرك الا في تلك الحاسة
التي لا اثر للجهة معها فوجب ان لا تدرك الصوت انه من اي جهة وصل لكنا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان
يكون الصوت موجودا قبل وصوله الى السامعة وان يكون مدركا هناك اي ليعلم جهته والتمييز بالرفع عطف على ادراك
بين قريبه وبعيده اي الصوت القريب والبعيد اذ لولا ان الاصوات موجودة في خارج الاصمخة ومدركة حيث هي من
الامكنة لما امكننا ان نميز منها بحسب القرب والبعد ويدل على كون ادراكه اي ادراك الصوت لوصول الهواء المتموج وانه

المتكيف بكيفية الصوت ثم المجاور فالمجاور في جميع الجهات اذ قد يقبل الصوت مع هبوب الرياح ولا يسمعه من كان
المهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع على وصول الهواء الى صماخه لما كان
كذلك وانه ينفرد بسماعه اي بسماع الصوت من ينفرد بذلك اي بوصول الهواء كما نشاهد في وضع طرف انبوبة في
فم انسان والطرف الآخر في صماخ انسان فيتكلم بصوت عال يمكن ان يسمعه ثانية انسان سمعه ذلك الانسان دون
غيره وما ذلك الا لعدم وصول الهواء المختص واذا رجع الهواء بمصادمة جسم كجبل او جدار املس بحيث يوقف ذلك
الهواء المتموج ويصرفه الى خلف ويكون شكله شكل الهواء الاول على هيئته كالصوت الحادث في الكنبد عند النطق فطرق الصدى
واذا عرض لها اي للصوت كيفيتها بها يميز عما يماثله في الحدة والثقل تمييزا حادثا في المسموع بانه ان الاصوات
قد تتباين بالحدة والثقل بان يكون بعضها حادا وبعضها ثقيلا وقد تتباين بالطول والقصر كذلك فان يكون بعضها طبيعيا
وبعضها غير طبيعي وذلك التميز ليس في السمع لان هذه الامور المذكورة ليست مسموعة ولكن كل منها متضمن للصوت
المسموع فهذه العوارض تميز الصوت فالصوت باعتبار هذه العوارض هو الحروف وينقسم اي الحرف الى صامت
ومصوت مقصور هي الحركات الثلثة وممدودة هي المدات فاعلم ان الحروف المصوتة الممدودة هي التي
تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الواو والالف والياء ولكن اذا تولدت من اشباع حركة ما قبلها بالحركات
المجانسة فالرفع والنصب والجر كمو [illegible] وهي وما سواها الصوامت وهي ماسوى الثلثة المذكورة او احدهما لكن
المتولدة من اشباع حركة ما قبلها والحرف الصامت مع المصوت المقصور اي الحرف الصحيح المتحرك يسمى
[illegible] مقصورا والصامت مع المصوت الممدود يسمى ممدودا مثل لي بالمقطع مثال الاول وكا
[illegible] مثال الثاني وقد يقال الممدود للمقطع مقصور مع ساكن بعده سواء كان مصوتا والا [illegible]
[illegible] الاول [illegible] مثل كم والمولف من الحرف سواء كان من الصامت او المصوت يسمى بالكلام واللفظ
وهذا يشمل الكلام المهمل والموضوع والمفرد والمركب من الفعل والاسم والحرف وقد يخص الكلام بما يفيد دلالة على نسبة
يصح السكوت عليها سواء كان انشاء او خبرا وقد يخص اللفظ بما يتالف من المقاطع قال المص في شرحه
للمقاصد [illegible] الحرف والمقطع ولذا يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين وما
من مقطعين وبا زيد من مقطع وحرف وارض واحشوش من لفظ وحرف الى هنا كلامه وقد ينبه [illegible] والمنبه الذي
ان اللفظ من قبيل الكم المنفصل فقال في التقسيم وان الكم المنفصل ينقسم الى [illegible] العدد وغيره [illegible] اللفظ و
استدل بانه واجزاء اذا نفد بجميعه بجزء منه وكلما هو كذلك فهو كم [illegible] اي النفد [illegible] الاجزاء الذ
هو خاصة الكم انما يتيسر فيه بالعرض من جهة الكثرة التي في اللفظ لا بالذات والمعتبر في الكم ما يكون بالذات
و [illegible] وفاق الطعوم التسعة الحاصلة من ضرب الاحوال الثلثة للفاعل في الاحوال الثلثة

للقابل لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل قال المصنف ثم تركب من تسعة طعوم لا تحصى
مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا وانتزاج اشياء من الكيفيات بها بحيث لا تتميز في الحس
وهذه المركبات قد يكون لها اسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض كما في الحضض نوع من الدواء وكالزعوقة للمركب من
المرارة والملوحة كما في السبخة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندباء والمرارة
والحرافة والقبض في الباذنجان واصول المشمومات الروائح لكل نوع منها اسم خاص انما اعتبر لها من وجوه ثلثة احدها
من جهة الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة او منتنة وثانيها من جهة ما يقارنها من الطعوم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة
وثالثها من جهة اضافتها الى محلها كرائحة الورد والتفاح القسم الثاني الكيفيات النفسانية وتسمى مع الرسوخ والاستحكام
في النفس ملكة وبدونه اي بدون الرسوخ والاستحكام حالا والاختلاف بينهما بالعوارض لا بالفصول حتى يجوز
ان يكون الكيفية النفسانية في الابتداء حالا ثم تصير ملكة كما ان الشخص كان صبيا ثم يصير رجلا فمنها اي من الكيفيات
المختصة بذوات الانفس الحيوة وهي المبدء لقوة الحس والحركة ولا يشترط باعتدال المزاج ومعناه ان كل
نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق
ذلك النوع فالحكيم يشترط في وجود الحيوة اعتدال المزاج ونحن نفوض الى الله تعالى ووجود البنية وهي البدن المؤلف
من العناصر الاربعة ذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى ان وجود البنية مشروط في الحيوة بناء على مشاهدة زوال
الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء ووجود الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط
تنبعث من التجويف الايسر من البدن فيسري الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى الشراين وهم يشترطون وجود
الروح بدليل زوال الحيوة عند عدم سريان الروح لشدة ربط منع ونحن لا نشترط شيئا من ذلك لامكان ان يخلقها الله تعالى
الحيوة في البسائط في الجزء الذي لا يتجزى وان كانت الحيوة قد ينتفي بفقدها اي هذه الاشياء والموت
عدم الحيوة عما يتصف بها بالفعل يعني ان الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فيكون التقابل بينهما تقابل العدم
والملكة وقيل كيفية وجودية تضادها يخلقها الله تعالى في الحي فيكون بينهما تقابل التضاد وقد يطلق الموت على عدم
اي الحيوة مطلقا كما في الجماد ومنها اي من الكيفيات النفسانية الادراك وهو تمييز وظهور وحصول للشيء عند العقل قال
صاحب الصحائف لا بد للادراك من قوة بها يصل الى معنى المدرك وح يتحقق امور ثلثة تلك القوة ووصول المدرك الى ذلك المعنى
وحصول ذلك المعنى عنده فتلك القوة هي الحس في الادراك الحسي والبصيرة في النفس والوصول هو الادراك والحصول هو تمثل حقيقة
المدرك اذا عرفت هذا فنقول الحاسة اذا تاثرت عن المحسوس ارتسم مثال حقيقته فيها فيدرك المحسوس يلتفت النفس اليه
فيدرك ويميزه فادراك الحاسة هو الاحساس وادراك النفس سواء كان مستفادا من الحس اولا هو العلم انتهى كلامه ثم الشيء المدرك
لا يخلو اما ان يكون خارجا عن ذات المدرك سواء كان غير المدرك او داخلا فيه فحضوره [illegible] عند العقل بحقيقته الموجودة

في الخارج كالنفس وصفاتها او يكون خارجا عنه وهو لا يخلو من ان يكون ماديا وهو الذي يكون صورة وتشبه عند
العقل بصورة المنتزعة واليه اشار بقوله كما في الماديات او غير مادي وهو الكيفية الحاصلة ابتداء لكونها صورة لما هو مجرد
في نفسه كما في المجردات ولما لا تحقق ولا حقيقة له اصلا كما في المعدومات وهي الضمير راجع الى الكيفية المدركة مع انها مغائرة للهيئة
التي بها الاتصاف يعني انه لو قلنا ان الهيئة قد حصل في الذهن لزم ان يكون متصفا بها كما اذا قيل مثلا ان هو شيء هذا السواد
قد حصل في الذهن لزم ان يكون الذهن اسود وليس حصولها اي تلك الكيفية جزء لقوله هي للنفس كحصول العرض للمحل فلا يلزم
الاتصاف في الملاك بالمدركات فالكريم يتصور البخل ولا يتصف به اي البخل بل يكون كريما كما كان ولا يتوقف حصولها
للنفس على تصورها فان الرجل يتصف بالكرم وقد لا يتصور بل لم يسمع معنى الكرم اصلا ومن انكر الوجود العقلي
جعل الادراك اضافة زاعما ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود وليس عقلية لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى
يكون العقل البسيط كالمبدأ المفيض للصور المفصلة في النفس او صفة ذات اضافة كذا قال ابن سينا حيث بين ان العلم
داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض وبين ايضا ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات
اضافة قال السيد الجرجاني ناقلا عن الامام الرازي ان كلامه مضطرب في حقيقة العلم فاشكل على قائليه العلم بالمعدوم ولا
سيما الممتنعات لانه ليس لها صور ولا كيفيات ولا معنى للادراك الا ما ذكر ولزم القول بالصورة في الكل لما ان الادراك
معنى واحد في الكل سواء كان موجودا او معدوما ممتنعا او غيره ويكون معناها اي معنى الصورة للمعدوم ان المعدوم
وجودا غير متاصل وهي اي تلك الصورة من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها اي بغير ملاحظة القيام
بالذهن معلوم بخلاف الموجود فان في الموجود العالم هو ما يكون في الذهن والمعلوم هو ما يكون في الخارج
وانواع الادراك اربعة الاول احساس وهو ادراك الشيء الموجود في المادة على هيئات مخصوصة محسوسة من نحو الاين
والوضع والثاني تخييل وهو ادراك الشيء الموجود على الهيئات المحسوسة المخصوصة سواء كان حاضرا او غائبا والثالث توهم
وهو ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة والرابع تعقل وهو ادراك
للشيء من حيث هو هو لا غير هذه الحيثية فالاحساس مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك
جزئيا والتخييل مجرد عن الشرط الاول والوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع والعلم قد يقال لمطلق الادراك
فيعم الانواع الاربعة المذكورة وقد يقال للثلثة الاخيرة من الانواع الاربعة المذكورة وقد يقال للاخير فقط
وهو التعقل فيفسر العلم بوصول النفس الى المعنى وقد يقال العلم للتصديق الجازم المطابق للعلوم الثابت ويسمى التصديق
الخالي عن الجزم ظنا اذا هو الظن الصادق وهو المراد هنا فالظن التصديق الثابت المطابق للمظنون ويسمى التصديق
الجازم الثابت الخالي عن المطابقة جهلا مركبا فعلى هذا لا يكون الظن الكاذب وهو التصديق الثابت الغير المطابق
للمظنون قسما من الجهل المركب ويسمى التصديق الجازم المطابق الخالي عن الثبات اعتقادا واما الشك فهو ما يكون متساوي

الطرفين والوهم وهو ما يكون جانب الوقوع مرجوحا عن الآخر فتصور مقابل للعلم والذهول عن الصورة الادراكية
ان انتهى الى زوالها بان لم يتنبه بتنبيه فنسيان والا اي وان لم ينته الى زوال الصورة بل يذكر بالتنبيه فسهو والجهل
يطلق على معنيين احدهما الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما فيكون هذا الجهل عدم ملكة للعلم
فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وثانيهما الجهل المركب تفسيره ما مر وانما سمي مركبا لان هذا الجاهل يعتقد الشيء على
خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو مضادة اي للعلم
فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف وقيل القائل المعتزلة هذا الجهل مماثل للعلم
اذ لا اختلاف بينهما الا بعارض المطابقة وعدمها فانهما حقيقيان مشتركان في كون كل منهما اعتقادا جازما ثابتا
والامتياز ليس الا بالعارض المذكور وهو خارج عن الحقيقة ولا نعني بالتماثل الا هذا والعلم قسمان القديم وهو علم الله تعالى
والحادث وهو علم المخلوق وهذا على ثلثة انحاء لانه قد يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد لحصول هذا العلم
بالضروريات يكون بالحواس فيستدل بالاحساس الجزئي على الحكم الكلي والنظريات يكون بالضروريات وقد يكون بالفعل
وهذا يكون علما اجماليا بان يلاحظ امرا بسيطا هو مبدأ التفاصيل للمركب او يكون بالفعل تفصيلا وهو العلم
التفصيلي بان يلاحظ التفاصيل للاجزاء المركبة متميزا بعضها عن بعض يلاحظ كل منهما على الانفراد وجاز انقلاب
العلم النظري ضروريا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظري في عكسه اي في
الجواز انقلاب الضروري نظريا خلاف وهذا الكلام يدل على انه لا خلاف في ما سبق مع ان الامام قال بعدم الجواز
فيه ايضا فذهب طائفة من جمهور المتكلمين الى ان انقلاب الضروري بالنظري لا يجوز لانه لو جاز لجاز في جميع الضروريات
ولو انقلب جميع الضروريات الى النظريات لا يمتنع حصول شيء من العلوم لاستلزام الدور او التسلسل وقال بعضهم انه
يجوز لان العلوم متجانسة فما جاز على بعض جاز على كل واحدة فقد جاز في بعض العلوم ان يكون نظرية فكذا في الكل و
قال الامام والقاضي انه لا يجوز في الضروريات التي هي شرط الكمال العقل لاستلزام الدور لان النظريات متوقفة
على النظر وهو على كمال العقل وهو متوقف على الضروريات فلو انقلبت لزم الدور كما اي كالخلاف الكائن في لزوم
تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم وانما قيدنا بالحادث لان العلم القديم يتعلق بمعلومات الله تعالى التي
لا نهاية لها مع انه واحد اما تعدد هذا العلم المتعلق باكثر من واحد فمختلف فيه على اربعة مذاهب الاول لبعض اصحابنا
انه لا يلزم التعدد بل يجوز ان يتعلق العلم الواحد باكثر ورد الآمدي بانه قياس من غير جامع والثاني لكثير من
المعتزلة ان التعدد لازم لان العلم الواحد الحادث لو جاز تعلقه بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى غير
النهاية فيلزم ان يكون الواحد منا عالما بجميع المعلومات وهو محال كذا قيل والثالث لبعض اصحابنا كالقاضي
الباجي انه قال ان تعدد العلم لازم متعدد المعلومات النظرية لان اتحاد العلم فيها يفضي الى اجتماع النظرين

وهو محال دون الضرورية الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين انه لازم في المعلومات المنفكة ومحله اي محل
العلم القلب بدليل السمع اعلم ان الشرع دل على ان محل العلم القلب كما في قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب
قال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقال تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها ولا يختص العلم بمحل معين
عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر اراد الا ان الكلام في القلب فقال المحققون ان ليس المراد بالقلب ذلك
العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي به امتياز الانسان وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة ومحل الجزئيات
المشاعر الظاهرة والباطنة والمحققون منهم ان محل الكل هو النفس الا ان ادراكها في الكليات بالذات وفي الجزئيات بتوسط
الآلات هذا تذييل ومناط التكليف الشرعي هو العقل ولفظ العقل مشترك بين معان كثيرة وقد ذهب الشيخ الى ان المراد به هنا
العلم والاقرب انه القوة الحاصلة عند العلم ببعض الضروريات بحيث تتمكن بها من اكتساب النظريات
وهذا معنى ما قال الامام انه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وهي القوة المميزة بين الامور
الحسنة والقبيحة وهذا معنى ما قال بعض اهل الاصول انه نور يضيء به طريق يبتدأ من حيث ينتهي اليه درك الحواس
ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة وهي كسائر الوجدانيات يسهل معرفتها واضحة عند العقل غير مكتسبة
ويعسر تعريفها بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها ويفارق الارادة في الوجود الشهوة وهي توقان النفس الى الامور
المستلذة كما ان تقابلها الكراهة تغاير النفرة ولشدة تعلقها بالقوة الادراكية كشدة تعلق الشهوة بالطبيعية
الحيوانية قيل هي اعتقاد النفع او ميل يتبع اي اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر وهي العلم بما هو
عند العالم كمال وخيره التفسير اي تفسير الارادة بصفة اي كيفية تحصل للفاعل بها يرجح الفاعل احد مقدوريه
من الفعل والترك لا يكشف حقيقته ولا يوضح معناه وزعم الشيخ الاشعري واتباعه ان ارادة الشيء نفس كراهة
ضده اذ لو كانت ارادة الشيء غير الكراهة فاما مثلها او ضدها فلا يجامعها لامتناع اجتماع المثلين والمتضادين واما
مخالف لها فيجامع ضدها اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع
البياض الضد وضد كراهة الضد ارادة الضد فيلزم اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده وهو ممنوع ومنها اي من الكيفيات
النفسانية القدرة وهي صفة تؤثر وفق الارادة فخرج من هذا التعريف ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان تعلق
تأثير القدرة عليه وخرج ما يؤثر لكن لا على وفق الارادة كالطبيعية للبسائط العنصرية او صفة تكون مبدأ لافعال
مختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر وزاد صاحب المواقف لفظ القريب فقال مبدأ قريب احترز به عن المبدأ البعيد الذي
يؤثر بتوسط كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادي لها لكن باستخدام الطبائع والكيفيات واعترض عليه السيد المحقق
بانه لو كانت المؤثر فيها الطبائع دون النفوس كانت النفوس خارجة بقيد المبدأ وان كانت المؤثر فيها النفوس
وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم يخرج بقيد القريب لان القريب قد يحتاج الى استعمال الآلات فلفظ القريب مستدرك

فلورود هذا الاعتراض ترك المص قيد القريب و القوة يقال لفظ القوة للصفة التي بها يمكن من اولها افعال شاقة ونقابلها
الضعف اعم اذ تعريفها المصطلح هي المبدأ للتغير في آخر من حيث هو آخر واشار بلفظ آخر الى انه يجب التغاير بين
المؤثر والمتاثر ويفيد الى ان التغاير يكفي بحسب الاعتبار ثم القوة اما تكون مع القصد والاختيار او بدونها
اي بدون القصد والاختيار وكل واحد من القسمين اما مختلفة الآثار او لا يكون مختلفة الآثار فالحاصل من ضرب
كل من القصد وعدمه في اختلاف الآثار وعدمه اربعة فالاولى وهي ما يكون مع القصد ومختلفة الآثار القوة الحيوانية
والثانية هي ما تكون من القصد ومتفقة الآثار القوة الفلكية والثالثة وهي ما لا تكون مع القصد و
الشعور وتكون مختلفة الآثار القوة النباتية والرابعة وهي ما لا تكون مع القصد والشعور وآثارها تكون
متفقة القوة العنصرية والقدرة الحادثة مع الفعل ويسمى بالاستطاعة هذا مذهب الشيخ واصحابه ووافقهم
على ذلك النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوراق لا قبله لامتناع بقاء العرض
زمانين والقدرة عرض لو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فلزم وجود المقدور بدون القدرة ووجود
المعلول بدون العلة وهو ممتنع ورد بانها تستمر بتجدد الامثال فتكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار
الى حال الفعل كالعلم وغيره كالميل والتميز ونحو ذلك مما هو قبل الفعل وفاقا مما لا نزاع في جواز سبقها على
متعلقاتها قالوا اي المعتزلة القائلون بان الاستطاعة قبل الفعل لو لم يتعلق الا حال الفعل ووجوده لزم
ايجاد الموجود ولزم امتناع التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب
الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كانت جميع التكاليف الواقعة تكليفا لا يطاق وهو باطل ورد بما سبق
في بحث الوجود والمثبتي المحال من ان ايجاد الموجود عينه يعني ان المستحيل ايجاد المؤثر بوجود حاصل بغير هذا الايجاد
وبانه يكفي في التكليف كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة اي القابل يكون قبل الفعل لا يشترط
ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف والمقدور له في الجملة كايمان
الكافر بخلاف خلق الجسم ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا فعلى الاول اي على ان يكون القدرة
مع الفعل الممنوع عن الفعل لا يكون قادرا كالزمن والقدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا متضادين
او مثلين او مختلفين فان ما نجده في نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الآخر والحق ان القوة
التي هي مبدأ الافعال تاثيرا عند القابل به او سببا عاديا عندنا توجد مع الفعل وقبله وبعده مع
جميع شرائط التاثير لا يكون الا معه قال المص في شرح المقاصد اورد الامام الرازي كل ما اصله انه ان اريد
بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء كملت جهات تاثيرها او لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده
وفي جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التي كملت جهات تاثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله

آخذاً تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقاً ضرورة ان الشعر [illegible] المخصوصة لذلك انتهى
كلامه والعجز قيل عرض ضد القدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة فلا يتعلق الا بالموجود استدل على
موجوديته بان كل فاعل يجد التفرقة بين كون الشخص زمناً وبين كونه ممنوعاً من القيام مع سلامة الاعضاء وما هي الا ان في الزمن
صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولا يخفى ضعفه وقيل القائل ابو هاشم والاصم عدم ملكة للقدرة فالقطع بان
المتحدين بمعارضة القرآن انما هو عجز لا اتيان بالمثل مع المعارضة [illegible] السكوت وترك المعارضة [illegible] مشتركا
بين المعنيين اي بين عدم القدرة عما من شانه القدرة فيكون عدمياً [illegible] وبين صفة تستعقب الفعل
لا عن قدرة كما قال صاحب المواقف خلاف اللغة والعرف والقدرة [illegible] الخلق [illegible] افعاله [illegible]
بخلاف القدرة فان نسبتها الى الضدين واحدة والخلق [illegible] لذلك [illegible] الافعال بسهولة [illegible]
سوية لكن يضرب الطنبور من غير ان يفكر في نغمة نغمة [illegible] الكيفية [illegible]
اذا اراد الكرم تكلف قال الاصفهاني الفرق بين الخلق والقدرة [illegible] الى السواء [illegible] الخلق
فانه لا يكون نسبته الى الضدين على السواء وقد يصدر عنه الافعال [illegible] كانت القدرة [illegible] الافعال
لا بسهولة ولا باستغنا روية كانت نسبتها الى الفعل والترك على السوية [illegible] الخلق [illegible] كما قال
التجريد ان القوة تضاد الخلق لا تحادهما [illegible] والقدرة [illegible] فيه [illegible] المعتزلة [illegible]
الى ان افعال النائم مقدورة له فالنوم لا يضاد القدرة [illegible]
المواقف الخلق ملكة يصدر بها عن النفس الافعال بلا روية [illegible] الكيفية [illegible]
[illegible] الافعال عن النفس [illegible] خلقا [illegible] الافعال [illegible]
ايضا اذا اجتمعت هذه القيود ومتى كانت خلقا تنقسم الى فضيلة ورذيلة وغيرها [illegible] الخلقية هي [illegible] الرذيلة
هي الاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هي الاوساط والرذائل الخلقية [illegible] اطراف [illegible]
في قوى النفس ان شاء الله تعالى ومنها اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم قال [illegible] من الوجدانيات
[illegible] عن التعبير المسمى وقد يقام من تفسيرهما الادراك الملايم [illegible] المنافي حيث [illegible] اللذة
[illegible] الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف [illegible] نوعان من الادراك على احتمال
ان يراد الاصابة والوجدان كما ذكر ابن سينا ان اللذة نيل الوصول [illegible] عند المدرك كمالا وخيرا من حيث هو كذلك
والالم نيل الوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك بعضهم [illegible] محمد بن زكريا الطبيب الرازي على ان كلا
[illegible] خروج [illegible] عن الحالة [illegible] الطبيعية الى الحالة الطبيعية [illegible] كذا قال [illegible] وكل من اللذة
الا [illegible] كتكيف العضو [illegible] الحرارة [illegible] ظاهرا او عقلي فان [illegible] العاقل [illegible] فيه

اتيعة من الواجب بقدر الاستطاعة ولا شك ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه يدرك انه هذا الكمال مع الحصول فهذا
الكمال فاذن هو مشتمل لذلك فهذه هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضده وهو
اي الحسي اقوى واظهر والحسي من الالم يسمى الالم الحسي وجعا اتفقت كلمة الاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال وخروج المزاج
انهما سببا للوجع في الحيوان لا سببا انه ... ومنها اي من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض فالصحة ملكة
او حالة وانما قدم الملكة على الحالة في الذكر مع انهما متاخرة عنها في الوجود وحيث تكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان
الملكة اشرف من الحالة لانها اي الصحة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة والمرض ملكة
او حالة ... الصحة لم يكتف بذكر احدهما تنبيها على انهما قد تكونان راسخة وقد لا تكونان فما كانت راسخة تسمى ملكة
وما ليس كذلك يسمى حالة وبما يطلقان عليها بحسب الاعتبار او عدم ملكة لها اي للصحة فان جعل المرض عبارة
عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد وقد
يتسامح بجعلهما من المحسوسات لان الصحة في الافعال محسوس وفي البدن غير محسوس فجعلهما في الكل من المحسوسات
تسامح وكذا المرض ثم ان اعتبر فيهما سلامة جميع الافعال هذا في الصحة وآفة الجميع هذا في المرض كانت
بينهما واسطة وهو ان يكون بحيث يسلم بعض افعاله دون بعض او في بعض الاوقات دون بعض كما للناقهين
والاطفال والمشايخ والا اي وان لم يعتبر فيهما سلامة الجميع وآفة الجميع بل يكون الموضوع الواحد بالنسبة الى الفعل
الواحد الى الوقت الواحد يجب ان يكون سليما او لا يكون فلا واسطة بين الصحة والمرض الثالث من اقسام الكيفيات
المختصة بالكميات وحدها وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط
والتقعير والتحديب للسطح وللكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد واما مع غيرها كالخلقة اعني مجموع
الشكل وهو عارض للكم واللون الذي بحسبه يوصف بالحسن والقبح وكالزاوية اي ان الزاوية كالخلقة
في انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليس كذلك كما يدل عليه قوله وهي هيئة احاطة الخطين
بالسطح عند الملتقى من غير ان يتحد الخطان فالزاوية هي تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والخطين والسطح
كما يتوهم وما قيل انها اي الزاوية سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة ففيه تسامح لان هذا صادق
على الموضع الذي لا يكون فيه تماس ايضا من الشكل الرابع من اقسام الكيفيات الكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد
شديد على ان ينفعل اي يقبل اثرا بسهولة او سرعة وهو وصف طبيعي كالممراضية والقبول الانفعال ويسمى
ضعفا او استعداد الانفعال كالمصاحية والدفع الا القبول ويسمى قوة ولا ضعفا المبحث الخامس
من مباحث الباب الثاني في الاعراض الاين وهو من مقولات النسبية التي اثبت الحكماء وجودها وانكرها المتكلمون
الا الاين وهو الكون في الحيز اي حصول الشيء في المكان ومفهومه لا يتم الا بنسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه فان النسبة

الى المكان من لوازمه فانواع الكون اربعة لانه ان اعتبر حصول الجوهر في الحيز باعتبار جوهر آخر فان امكن
تخلل جوهر ثالث بينهما اختار لفظ الامكان على الوقوع لجواز ان يكون بينهما مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين
فافتراق او لا يمكن تخلل بينهما ثالث فاجتماع وان لم يعتبر حصوله بالقياس الى آخر فان كان ذلك الحصول مسبوقا
بحصول له في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة وعلى هذا فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة
حصول اول في حيز ثان فالحصول في آن الحدوث خارج منها فانه كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز
آخر فلا يكون سكونا ولا حركة وقيل القائل ابو هاشم واتباعه بل الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني
في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك وهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث
والمسبوقية بكون آخر والحق ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز وان حقيقة الكون في الكل واحدة
وانما التمايز بالحيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا بفصول منوعة حتى ان الواحد
بالشخص مما يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة وسكونا من جهة كونه مسبوقا
بحصول في حيز آخر وفي ذلك الحيز باعتبارات مختلفة والمحققون من المتكلمين اطلقوا القول بتضاد الاكوان
الاربعة بمعنى امتناع اجتماعها عند تمايزها ولو من جهة التأمل في الوجود والحركة قد يراد بها ما هو
المحقق منها وهو الحصول اي حصول الجوهر في حيز بعد الحصول في حيز آخر هذا التعريف لاحد انواع الحركة وهي الحركة
المكانية لا لمطلق الحركة وقد يراد بالحركة ما هو الموهوم وهو الحصولات المتعاقبة على الاستمرار اي الموجودة
للمتحرك ما دام متحركا لا يجتمع متقدمها مع متأخرها دون الاستقرار والسكون الذي لم يشترط فيه اللبث كما قال ابو هاشم
والقاضي واتباعه فحركة وسكون باعتبار ما هو المحقق وحركات وسكنات باعتبار ما هو الموهوم لان السكون عندهم يكون
بعد حصول الجوهر في حيز آخر وان اشترط اللبث كما هو المختار والمشهور فلا يكون الحركة سكونا وهل هو اي السكون
الحصول الثاني او مجموع الحصولين المذكورين فيه تردد اي فاعلم انه اذا تحرك جسم من مكان الى آخر فاتفقوا
على حركة الجواهر الظاهرة واختلفوا في الجوهر المتوسط الباطن فقيل متحرك اذ لو سكن لزم الانفكاك والانفصال و
قيل ساكن لانه في حيزه والجواهر المحيطة به وان لم تفارقه ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه ثم الحق ان الباطن من اجزاء
المتحرك متحرك لان الحيز هو البعد المفروض الذي يشغله الجسم وقد خرج كل الباطن والخارج منه وان الواقف عند
هبوب الريح اوجب بان الماء عليه ساكن مع تبدل المحاذيات والمماسات ومبنى التردد في ذلك اي في
كون الاول متحركا والثاني ساكنا على التردد في حقيقة الحيز والحركة فان فسر الحيز بالبعد المفروض والحركة بالانتقال
منه كان الجزء المتوسط متحركا وان فسر بما اعتمد ثقل الجواهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا للمكان اصلا
فلا يكون متحركا لان الحركة هو ان يتحيز في هذا الحيز وقول الفلاسفة الحركة خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا

او لادفعة مبنى على بديهة تصور هذه المعانى من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة فان معرفة
معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان المعرف بالحركة فتعريفها الحركة به دور والجواب انا لانم ان معرفة التدريج
موقوفة على معرفة الزمان بل هى بديهى يعلمه كل احد وايضا حقيقة التدريج حصول الشئ قليلا قليلا وهذا لايتوقف على فهم
الزمان كذا فى الصحايف وشرحه والموجود منها اى من الحركة كون الجسم المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى
بحيث لايكون قبله وبعده فيه لانه لو كان قبله وبعده فيه لكان ساكنا على استمرار اى ما دام الجسم متحركا واما كلية المتصلة
الممتدة اى معنى الحركة الكلى المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى فوهمية لا وجود لها فى الخارج لان المتحرك ما دام لم يصل الى
المنتهى لم يوجد الحركة تماما واذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت بل فى الذهن كما فى الزمان الاول موجود ضرورى ولابد لها
اى للمتحركة من جز[illegible] ستة لا اكثر (ا) فما منه الحركة وهو المبدأ و (ب) ما اليه الحركة وهو المنتهى و (ج) ما فيه الحركة
وهو مقولة الجنس العالى الذى ينتقل الحركة من نوع منه الى نوع آخر و (د) ما به الحركة وهو سببها الفاعلى الذى هو المتحرك و
(و) الزمان وهذا لتعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى منها الزمان لانها هنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به
ففى الاين يعنى ان الحركة تقع فى المقولات الاربعة منها الاين ففيه ظاهر محسوس لم ينكره احد والحركة الواقعة فيه تسمى النقلة
عند المتكلمين والحركة فى الوضع كحركة الفلك والدليل عليه ان الفلك الذى لامكان له كالفلك الاعظم ولمكانه
كسائر الافلاك [illegible] فليس حركته فى الكيف والكم وهو ظاهر ولا فى الاين لانها فيه عبارة عن الانتقال من مكان
الى آخر وحركة [illegible] بحيث كذلك لانه لا يخرج بحركته عن المكان لكن اذا تحرك تتبدل نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه
اما محوية فقط كما فى الاعظم واما محوية وحاوية كما فى سائر الافلاك وتلك النسبة هى الوضع فيكون حركته فى الوضع
والحركة فى الكم [illegible] الاربعة اخار واشار المص رحمة الله عليه بقوله كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف اليها وذلك
لان الحركة فيه اما من الانتقاص الى الازدياد او بالعكس والاول اما بسبب انضمام جزء ام لا والثانى اما بسبب زيادة
جزء ام لا فالاول حركة الجسم من الانتقاص الى الازدياد من غير ان ينضم اليه جزء آخر يسمى بالتخلخل والثانى حركة الجسم الى
الانتقاص من غير ان ينقص منه جزء يسمى بالتكاثف والثالث حركة الجسم الى الازدياد بسبب اتصال جسم آخر به بحيث
تداخل فى جميع اقطاره على نسبة طبعية يسمى بالنمو وهو يخالف السمن والورم لان الزيادة فيهما ليست على نسبة طبعية والرابع
حركة الجسم الى الانتقاص بسبب انتقاص جزء يسمى بالذبول وهو يخالف الهزال لان المتزائد فى النمو قد يهزل والحركة
فى الكيف يسمى بالاستحالة كتسود العنب وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكمون فيه والبروز عليه اكثر قوم من الاوائل
استحالة الاجسام من الحرارة الى البرودة وبالعكس ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم لا بساطة لجسم من الاجسام بل كلها مختلفة
من الطبائع [illegible] باسم الغالب فيه فاذا لقى الجسم شئ من جنس ما كان مغلوبا فيه برز المغلوب عليه وقاوم الغالب
ويختلط معه فيحس بالمجموع احساسا آخر وهم اصحاب الكمون والبروز وهذا باطل لان النار بسهولة تفرقيه تصل اليها

فيحس بحرارة النار ان كانت فيه اليه اشارة المص بقوله مع الجزم الخ ولله دره اعلم ان المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها
الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر فيها او من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع
لان المقولة موضوع حقيقي للحركة والحركة قد يكون بالذات كحركة السفينة وقد تكون بالعرض كحركة راكبها والاول
وهو الحركة بالذات فالمحرك فيه ان كان خارجا عن المتحرك فقسرية والا اي ان لم يكن خارجا عنه فمع القصد و
الشعور ارادية وبدونه طبيعية فيدخل فيها اي في الحركة الطبيعية الحركة النمو والنبض قال المص قد كثر اختلاف
الناس في ان حركة النبض طبعية او ارادية اينية او وضعية او كمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في المطولات وكذا
حركة النفس طبعية من حيث الاحتياج الى مطلقها اي النفس واما من حيث امكان تغييرها جزئيا فانها [illegible]
فارادية ومما قيل ان الحركة الطبيعية لا تكون الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة فانما هي في
البسائط العنصرية واما الطبيعية الحيوانية او النباتية فقد تفعل حركات الى جهة وغايات مختلفة ثم اعلم ان الحركة تتعلق
بامور ستة كما مر وان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي تختلف باختلاف ماهية الحركة وتعلقها
بالثلثة الباقية وهي فاعله والزمان بمنزلة العرضي لا تختلف باختلافها اذ التعلق ماهية الحركة بل [illegible] المحرك لا يختلف تعينها
ايضا وهي علة في ذلك فقال ووحدتها النوعية بوحدة ما فيه وما منه وما اليه اي اذا اتحد المبدأ والمنتهى والمقولة التي فيها
الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لما عرفت ووحدتها الشخصية بوحدة ما سوى المحرك
لانه يجوز ان يحصل من المحرك حركة واحدة شخصية كما لا يخفى ووحدتها الجنسية بوحدة ما فيه وحده اي المقولة حتى ان الحركة
في الكم وفي الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف انواع [illegible] الكم
وكذا الكيف وغيره قال الامام الرازي اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي ثم تتنازل [illegible] المقولة
مثل الحركة في الكيف جنس عال تحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات وتحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس
وتضادها بتضاد ما منه وما اليه يعني المبدأ والمنتهى فقد علمت انه لا تضاد بين الداخلة تحت [illegible]
يجتمع في محل واحد فان الجسم ينتقل من مكان الى آخر ويتخلخل في زمان واحد انما التضاد بين [illegible] الكيف كالتسود
والتبييض فانهما مع توافقهما في اللونية وتشاركهما في [illegible] منفردان فانهما [illegible] اتحدا
الكم فكالذبول والنمو واما في الاين فكالصعود والهبوط واما الحركات الوضعية فهي غير متضادة كذا في شرح المواقف
وانقسامها اي الحركة بانقسام الزمان فان كل حركة انما تقع في زمان لانه عارض لها [illegible] متعددة وكل زمان منقسم
فكل حركة منقسمة ضرورة ان الحركة الواقعة في نصف ساعة نصف الحركة الواقعة في ساعة [illegible] الانقسام غير الانقسام الذي
يعرضها بحسب المسافة او بانقسام ما فيه وهو المقولة فان الحركة تنقسم وتتعدد بتعدده [illegible] فان الجنس العالي مثلا ينقسم الى
اربعة اجناس سافلة فالحركة تنقسم تبعيتها او بانقسام ما له وهو المادة المتحركة فالحركة [illegible] في الجسم الذي يتحرك

وكل جسم منقسم فتقسيم الحركة الحالة فيه اذ ان الحال في المنقسم منقسم بحسب انقسام محله ومن لوازم الحركة كيفية متفاوتة
فاذا فرضنا قطع مسافة في منازل فقد يقطع تلك المسافة في زمان اقل او يقطع في ذلك الزمان مسافة اكثر مع ان حقيقة
الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك بتفاوت الكيفية في قطع تلك المسافة في زمان اقل يسمى باعتبار الشدة سرعة وما يقطع
في ذلك الزمان مسافة اقل يسمى باعتبار الضعف بطوءا اذ ليست هو اي البطوء بتخلل السكنات للزوم امتناع الحركة
مع خلوص المقتضى للحركة عن الموانع اي علة الحركة البطيئة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا امتنعت الحركة ويقع
في اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة وهو محال وللزوم الانفكاك في مثل حركتي طوقي الرحى يعني
طرف العظيم البعيد من مركز الرحى والطوق الصغير القريب من مركزها وذلك انه اذا تحرك الرحى تحرك دائرتي الطرفين حتى تتم
دورتيهما في زمان واحد لانه جسم واحد ومسافة العظيمة اكثر من مسافة الصغيرة فيكون حركة الصغيرة بطيئة فلو كان البطوء
لتخلل السكنات للزم ان يكون الصغيرة ساكنا حال تحرك العظيمة فلزم الانفكاك وهو باطل وللزوم زيادة سكنات
الطائر على حركاته بما لا يحصى اي يزيد السكنات زيادة لا يحصى عدده وذلك انا اذا فرضنا ان الطائر يطير من
طلوع الشمس الى غروبها خمسين فرسخا كان حركة هذه ابطأ من حركة المحدد بنسبة كثيرة لانها قطعت في المدة المذكورة
تمام الدورة ثلثمائة وستين درجة وهي زائد على مسافة طيران الطير بما لا يحيط الوهم به فلو كان البطوء بتخلل السكنات لكان
نسبة السكنات المتخللة بين حركات الطير الى حركاته كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الطير وانت تعلم ان حركات
الفلك الاعظم ازيد من حركات الطير الف الف مرة فيكون السكنات المتخللة بين حركات الطير ازيد من حركاته الف الف
مرة فيلزم ان لا يظهر الحركات القليلة بين السكنات الكثيرة ولا يخفى بطلانه واجيب بان الحركة الكائنة في [illegible]
المذكورة سواء كانت سريعة او بطيئة لمحض خلق الله تعالى عندنا فيجوز ان يحرك الجسم في حيز ويسكنه في آخر [illegible]
في وجود المقتضى وارتفاع الموانع غاية الامر يلزم ان يكون جميع الحركات قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير وانه لا انفكاك
الذي في حركة الرحى لانهم ما قالوا الا لبقاء الموجب للحس ابو التحرك جائز وان الحركات القليلة [illegible] بعد وجود [illegible]
متعددة متميزة السكنات فيلزم ان يرى متحركا لقدرة وامكان السكنات اضعاف [illegible] قال
ارسطو وافلاطون لا بد بين كل حركتين مستقيمتين مختلفتين كحركة الصعود والهبوط من سكون [illegible] يسكن
فيه المتحرك سواء [illegible] الحركة الثانية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب آخر وذلك لان [illegible] النهاية
آني لان آن الوصول غير آن الرجوع فلو لا زمان سكون بينهما لزم تالي الآنين فيكون الانقسام والزمان
الذي هو مقدار الحركة [illegible] من الانات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة وهو المستلزم لوجود الجزء الذي
لا يتجزى [illegible] بينهما زمان ولا حركة فيه فتعين السكون واجيب بانه لا آن بالفعل الا بالانقطاع يعني ان
الآن عندكم طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط ولا تحقق له في الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما هو موهوم [illegible]

للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع وعورض الدليل بانه لو لزم السكون بين الحركتين لكان
بلا سبب وهو منفي ووجد الشيء بلا سبب يكون باقيا كذلك بيان عدم السبب ان سكون الطبعي قد ازاله القاسر والتقدير المعرض
بعدم القاسر الى السكون لانه متنازع فيه وبانه لو لزم السكون لكان لا في زمان معين لان كل زمان نفرض
فانا نقول انه كانت في رفع الضرورة وبانه لو لزم لوقف الجبل الهابط لملاقات خردلة صاعدة وذلك اذا
فرضنا انه صعدت الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه ينزل الخردلة راجعة ووجب
وجوب ان يكون لها توسط السكون بين حركتها الصاعدة والهابطة واذا وجب وقوف الجبل لمصادمتها لامتناع
التداخل بين الاجسام واجيب عن الاول بان السبب عدم علة الحركة حين معادلة الحركتين وهو قائم
الى السكون الا ان فيغلب الطبعية فينزل هابطا وعن الثاني بانه يقع في زمان لا ينقسم فعلا بل بمجرد الوهم
وعن الثالث بان الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل وسكونه يكون قبل ملاقاة الجبل فان قيل هذا يشابه
ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد وكما في حركة ايدينا فانه يعلم قطعا ان الرجوع
لم يكن الا بعد الملاقات قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستعد لا مستحيل خاتمة للمبحث الخامس قد يكون للجسم حركتان الى
جهة واحدة كالمتحرك في السفينة الى الصوب الذي تتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدأ بقدر الحركتين وقد يكون له حركتان
الى جهتين مختلفين فاذا تحرك الجسم الى جهتين متقابلتين فبعده عن المبدأ بقدر الفضل كالمتحرك
في السفينة الى خلاف جهتها فالبعد عن المبدأ المفروض بمقدار فضل حركة السفينة والا اي وان لم يكن لاحد
المتحرك فضل على الآخر فلم يكن والسكون يقع في المقولات الاربع اما في الاين فهو بقاء النسب الحاصلة
للجسم الى اشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد وفي غيره وهو الثلثة الباقية الكم والكيف
والوضع فالسكون فيها بقاء النوع الحاصل بالفعل من غير تغير فيضاد الحركة لانهما معنيان وجوديان بينهما
غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا هذا كما مر وقيل القايل ابن سينا عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا
فيكون التقابل بينهما تقابل عدم وملكة ويكون السكون طبعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كالسكون
معلقا في الهواء واراديا كوقوف الطير في الهواء ويتضاد اي السكون بتضاد ما فيه كالسكون في المكان
الاعلى والاسفل اذ لا غير يتضاد الساكن والمسكن والزمان ولا تعلق له للمبدأ والمنتهى المبحث السادس
من مباحث الاعراض الاضافة هي النسبة المنعكسة اي نسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة
بالقياس الى الاولى ويسمى هذه مضافا حقيقيا والمجموع المركب منه اي من المضاف ومن المعروض اي
معروض المضاف يسمى مضافا مشهوريا والنسبتان اللتان بين المضافين قد تتوافقان في الجانبين
كالاخوة لزيد وعمرو وقد تتخالفان كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كالضعف والنصف والربع

وقد لا يكون كالزائد والناقص وكالانعكاس وهو تكرر النسبة اي معقولية يكون بالقياس الى الغير وهو التعبير عن
المضافين فلا يستغني عن حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل من المضافين لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة
كالعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد يفتقر حيث ينتفي تلك الدلالة في المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذي الجناح
او في المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بالعالم وعروضها اي الاضافة قد يكون بصفة حاصلة في الطرفين كالعشق
فانه يعرض العاشق بسبب حصول الادراك قد يكون بصفة حاصلة في الطرفين كالعشق فانه يعرض العاشق بسبب حصول
الادراك ويعرض للمعشوق بسبب حصول الجمال او احدهما كعرض العالمية بحصول صفة العلم للعالم بخلاف المعلومية
او لا يكون بصفة اصلا كالمتيامن والمتياسر فان الاتصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية حاصلة في شيء من
من المضافين ويعرض اي الاضافة لكل موجود فللواجب كالاول وللجوهر كالاب والابن وللكم المتصل كالصغر
والكبر والمنفصل كالكثير والقليل وللكيف كالاحر والابرد وللمضاف كالاقرب والابعد وللاين كالاعلى والاسفل وللمتى
كالاقدم والاحدث وللوضع كاشد انتصابا وانحناء وللملك كالاكسى وللفعل كالاقطع وللانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا
ويتكافؤ الطرفان في التحصيل والاطلاق اي اذا كانت الاضافة في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر كذلك
واذا كانت مطلقة فمطلقة مثل الضعف العددي على الاطلاق بازاء النصف العددي على الاطلاق والوجود والعدم
ذهنا وخارجا فكلما وجد احدهما في الذهن او الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما في الذهن او الخارج عدم الآخر فيه قوة
وفعلا اي كلما وجد احدهما بالقوة او بالفعل كان الآخر ايضا كذلك والجمهور من المتكلمين وبعض الحكماء على انه امر اعتباري
لا وجود له في الخارج والا اي وان لم يكن امرا اعتباريا بل يكون موجودا خارجيا لتسلسل لان الحلول في محل اضافة
لها حلول ويكون هذا الحلول في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في
الامور الموجودة ولزم لا تناهي اضعاف كل عدد بحسب ما له من الاضافة الى ما عداه من الاعداد الغير المتناهية فان
للاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وخمس العشرة الى غير ذلك من النسب وقد يجاب بان سلب الكل لا يقتضي
السلب الكلي يعني ان المحالات المذكورة انما لزمت على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودا فيكون هذا مستحيلا لا وجود
بعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلي انما يستلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو
سلب كل فرد كذا قرره المصنف في شرح المقاصد والتمسك في وجودها اي الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية
الارض وابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل ضعيف لان الاشياء قد يختلف عن حقيقتها بحسب اشتباهها
فلا يكون حجة ثم انها في جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها وتضادها تابعة للمعروضات وبناء على ما ذكروا
من ان الاضافات لما كانت طبايع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الاحكام كلها المسلمات الا
قوله والمتى هي النسبة الى الزمان والآن الذي هو طرف الزمان اشارة الى تقسيم الاضافة يعني ان هذه النسبة الى الزمان

والوضع كون الجسم بحيث يكون الاجزائه نسبة فيما بينها اى هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزاء بعضها الى البعض او كون نسبة بعض اجزاء الجسم الى الامور الخارجة عنها اى عن اجزاء الجسم والتى الى الملك هى نسبة الجسم الى امر حاضر له كالتقمص والتعمم ينتقل بانتقاله كالتختم وهو قد يكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وقد يكون غيره كنسبة الانسان الى قميصه والتى الى ان يفعل هى تأثير شئ فى شئ آخر مادام سالكا اى على اتصال غير قار كالحال الذى للمسخن مادام يسخن والتى الى ان ينفعل هى تأثيره عنه كذلك كالحال الذى للمتسخن مادام يتسخن قال ابن سينا انما اوثر لفظ ان يفعل او ان ينفعل على الفعل والانفعال لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك كما يتحقق غير مستقر من حيث هو كذلك فى لفظ ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك واما الحال الحاصل المستكمل بعد الاستقرار اى انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر فيكون كيفيا او وضعيا او غير ذلك كالكم ونحوه والله اعلم بحقيقة الاحوال ولما فرغ المصنف عن مباحث الاعراض شرع فى مباحث الجواهر ووجه التقديم والترتيب ما سبق فاحضره

الباب الثالث فى الجواهر

الجواهر عند الحكماء هو الموجود لا فى موضوع وعند المتكلمين هو المتحيز بالذات وهو ان انقسم فجسم والا فجوهر فرد وقالوا اى الحكماء ان كان له الابعاد الثلثة فجسم فان قيل هذا التعريف للجسم الطبعى والقيد المذكورة لا يكون خاصة له لان الجسم التعليمى يشاركه فيه اجيب بان القيد هو قوله له الابعاد والجسم التعليمى لا يشاركه فيه فان قوله له الابعاد الثلثة يشعر ان يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه بل مقومة له والا وان لم يكن الابعاد والمقاطع فاما ان يكون جزء من الجسم له هوية بالفعل فصورة او ان يكون لهوية بالقوة فمادة واما ان لا يكون جزء بل خارج متعلق به ومتصرف فيه فنفس او لا يكون متصرفا فيه فعقل فصل لا اخفاء فى ان لفظ الجسم فى لغة العرب موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكنه يخفى تحقيقه وكثرة لوازمه كثر النزاع فى تحقيق ماهيته واختلف العبارات فى تعريفه فقال الجسم عندنا اى المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالاقطار الثلثة فيتناول المؤلف من جزئين فردين فصاعدا وعند المعتزلة ماله طول وعرض وعمق فيخرج ما يكون تركيب اجزائه على سمت فيحصل له البعد الواحد فقط او قسمتين فيحصل له البعدين فقط وان كانت الاجزاء اكثر من ادنى ما يتركب منه الجسم او يكون عددها اى الاجزاء اقل من ادنى ما يتركب منه الجسم اعنى ثمانية اجزاء عند الجبائى رئيسهم وذلك بان يوضع جزء ان يحصل الطول ويوضع جزءان اخران على جنبيه فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق او ستة قال العلاف تحصيل الجسم من ستة الا من اقل منها وذلك بان يوضع ثلثة على ثلثة فيحصل الطول والعرض والعمق او اربعة هذا هو الحق لانه يمكن تحصيل الجسم منها وذلك بان جزء فيحصل الطول وبجنب احدهما جزء ثالث فيحصل العرض وفوق جزء آخر فيحصل العمق وعند اهل السنة الجوهر الذى يمكن ان يعرض فيه الابعاد الثلثة

اعلم ان التعريف بالقابل للابعاد الثلثة هو الذي ذكره قدماء الفلاسفة وحينئذ ورد على ظاهره انه لا بد من ذكر الجوهر
احترازا عن الجسم التعليمي فانه يصح ان يقال انه قابل للابعاد الثلثة ولا يخفى عليك حصول الاحتراز عنه من معنى القابل فان من لفظه
يفهم ان الابعاد خارجة عنه وفي الجسم التعليمي مقومة له كما مر وانه لا عبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيعته بالجوهر الذي
يمكن الى آخره فسر الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل كالافلاك وما لا يكون شيء
منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة ولهم تردد في ان هذا التعريف المذكور حد او رسم وقيل انه رسم باعتبار خاصته المركبة
بالجنس اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين
بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية ونقل عن ابن سينا ما يشعر بانه متردد في ان هذا حد او رسم وابطل الامام كونه حدا بان
الجوهر لا يصلح للجنس ولا قابلية الابعاد فصلا له ثم اعلم ان الجسم البسيط لا يخلو من ان يقبل القسمة او لا فعلى الاول الامكان الانقسامات
التي يمكن فرضها يوجد كلها بالفعل او لا واياما كان فاما متناهية وغير متناهية الاول مذهب جمهور المتكلمين وهو ان الانقسامات
الجسم البسيط متناهية وموجودة بالفعل خلافا للفلاسفة وجمهورهم على انه مركب من مادة لها الانقسام
وصورة عليها يتبدل الامتدادات العرضية والثاني من القسم الاول مذهب النظام والكسافراطيس والثالث مذهب جمهور
الفلاسفة كما اشار المص وجمهورهم الخ والرابع مذهب محمد الشهرستاني وهو القسم الثاني وهو انه لا يقبل القسمة مذهب الفلاسفة
كما قال المص وبعضهم على انه بسيط في نفسه كما هو عند الحس ليست فيه تعدد واجزائه اصلا اعلم ان معرفة المعاد
فرع معرفة النفس والخلاء ومعرفة النفس فرع معرفة الجوهر الفرد فلهذا احتجنا الى اثباته لنا معاشر المتكلمين القائلين
ان انقسامات الجسم البسيط متناهية وموجودة بالفعل ان القابل للقسمة لو كان واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل
لكان الوحدة ايض منقسمة بطلان الثاني غني اذ وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مفهومه
عدم الانقسام الحال فيه بمنقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بلا شيئية حالة في ذلك الشيء هذا خلف فالشرطية مثلا لانه
يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما لا يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال
في احد الجزئين غير الحال في الآخر وان القابل لو كان واحدا لكان التفريق اعداما له وايجادا للغيرين والتالي
بط اما الملازمة فلان التفريق ح اعدام لهوية هي متصلة في حد ذاتها واحداث لهويتين منفصلين لم تكونا موجودتين
فان من المح ان الشيء الواحد تارة هوية واحدة وتارة هويتين متفاصلين واما بطلان اللازم فلانه يوجب ان يكون شق
البعوضة بابرة للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا للبحرين آخرين وهذا بديهي البطلان كذا قيل وهذا ان العمدة
بدلان انقسامات الجسم موجودة بالفعل وانه لولا الجزء لما يزيد الحجم ويكون حجم اثنين كحجم الواحد وكذا الثلثة
والاربعة ولما كان الجبل اعظم من الخردلة لكونهما غير متناهي الاجزاء وانه لو لم ينته انقسام الجسم الى الجزء
لما انتهى امتداد الجسم بل يلزم ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه العدد لكونه مولفا مما لا يتناهى

من الامتداد وانه لولا الجزء لما وجد الزمان اصلا اذ هو عبارة عن آنات متتالية متعاقبة اذ لا يوجد
منه غير الحاضر اللامنقسم المنطبق على الحركة بجزء المسافة بيانه ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع
القطع بان الماضي من الزمان ليس بموجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالموجود من الزمان
هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والا لكان شيء منه قبل وبعد لكونه غير قار الذات فلا يكون تمامه حاضرا هف ولانه
منطبق على الحركة فلو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزاء فيكون قار الذات هذا خلف واذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم
وهي منطبقة على المسافة بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على
المنقسم وهو المطلوب وايضا النقطة وهي ذات وضع لا ينقسم موجودة لانها طرف الخط وهو طرف السطح
وهو طرف الجسم وطرف الموجود موجود فيكون النقطة موجودة وبها اي بالنقطة مماسة الكرة للسطح المستوي تماس
الموجود بالمعدوم ضروري البطلان وبها قيام الخط على خط فيوجد ومحلها اي النقطة غير منقسم ضرورة لان
انقسام المحل يوجب انقسام الحال ضرورة انها ذات وضع واحد وهذه الامور المذكورة تدل على وجود الجزء الذي
لا يتجزى ثم الاجزاء متناهية والا لم يقع محصورة بين طرفين حاصرين وكلما هو كذلك عددا كان او مقدارا
فهو متناه بالضرورة ولم يصل المتحرك الى غاية ما من المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى لا نهاية
وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان ولم يصل السريع والبطيء لانه اذا قطع جزء فالبطيء ايضا قطع جزءا اذ لا اقل منه ضرورة
ولا تخلل السكنات لشهادة الحس والبرهان وانما اعتبر البطيء دون الواقف مع انه كذلك لانه حينئذ ذكر السريع لتوضيح
هذا البعيد طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما وبعض هذا الذي ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركيب الجسم
منه وان كان يمكن الجواب عنه جدلا ففيه للمنصف اقناع وطمانية باطن وللثاني في الجوهر الفرد وجوه (ا) الاول انه لو وجد الجزء الذي
لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فيتعدد جوانبه واطرافه لان ما منه الى جهة اعني اليمين غير ما منه الى جهة اخرى
اعني اليسار (ب) تلاقي الجزئين اما بالاسر اي بان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حجم الجزئين على حجم الجزء الواحد فلا يتجسم
اي يحصل جسم او لا بالاسر بل بشيء دون شيء فيكون طرفان فانقسم (ج) الثالث اذا تراصت ثلثة اي تلاصقت ثلثة
اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها بين اثنين فالوسط ان منع الطرفين عن التلاقي والتماس فيكون وجهه الذي
يلاقي احدهما غير وجهه الذي يلاقي الآخر فانقسم والا اي ان لم يمنع عن التلاقي فلا يتجسم فلا يحصل من اجتماعها جسم (د) الرابع
اذا وقع جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين الآخرين انقسمت الثلاثة لان التماس بينه وبين كل منهما انما يكون ببعض
اي يكون شيئا منه مماسا لشيء من هذا وشيء آخر مماسا لشيء من ذلك اذ لو تماس احدهما بالكلية لكان الاعلى الملتقى هذا خلف
الجوانب الثلثة فانقسمت (ه) الخامس يلزم التفكك في كل جسم قطع البعض منه اجزاء اكثر كطوق في حجر
الرحى متشعب فرجار ذي ثلث شعب وعقب الانسان مع سائر اطرافه حين تدور على نفسه بيانه انه اذا دارت

فههنا لم يقطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحا جزءا فالطوق الصغير القريب من مركز الرحى اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء وهو المطلوب
او يقطع جزءا تاما فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطؤ وهو محال بالضرورة فانه يلزم منه ان يكون كلما
ما دار الطوق العظيم دورة الطوق الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس ويلزم التفكك او يقطع الصغير تارة جزءا
ويسكن اخرى فينفكك اجزاء الرحى ايضا وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلث اذا اثبت شعب عنها ودار الشعبتان الاخريان يلزم
انقسام الجزء او تساوى الشعب في الحركة او التفكك والاخيران باطلان فتعين الانقسام وكذا اذا ثبت الانسان على عقبه مدة ودار على
نفسه فانه يلزم انقسام الجزء او تساوي حركة اطراف الانسان وعقبه او التفكك والاخيران باطلان فيلزم الانقسام وهو المطلوب
والمعترض مستظهر للحق من الجانبين لا يقلد احدا ولا يختار مذهبا ثالثا قالوا فاذا لم يكن الجسم اتصال
باجتماع اجزائه والانفصال بافتراقها فله هوية امتدادية لا يتبدل المقادير هي الجوهر الذي
شانه الاتصال وفرض الابعاد فيه وتسمى تلك الهوية صورة لا يبقى بعينها مع الانفصال بل يزول
الى هويتان اخريان فلابد من امر قابل للاتصال تارة وللانفصال اخرى وذلك القابل ليس نفس
الاتصال ضرورة ان القابل الثالث للشيئين اللذين يزول كلمتهما مع حصول الآخر غير كل من ذينك المتزائلين فالقابل للاتصال
والانفصال مغاير لكل منهما باق في الحالين اي الاتصال والانفصال وهو المسمى بالهيولى ويكون هو مع المتصل الواحد
متصلا واحدا ومع المنفصلين منفصلا متعددا ولا يكون هو في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو في ذلك
تابع للجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا بتعدده متصلا مع كونه متصلا واحدا منفصلا مع تعدده و
انفصال بعضه عن بعض واذا كان هذا مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصل المتعدد منفصلا متعددا كان المتصل الواحد
المتعدد مختصا به ناعتا له فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا فهذا الجوهر هو الهيولى
الذي هو محل للجوهر المتصل في حد ذاته المسمى بالصورة والجسم المطلق مركب منهما وزعم آخرون وهم افلاطون واتباعه ان ذلك المحل
الامر الممتد هو الجسم نفسه وما يطرء عليه من الاتصال والانفصال اعراض قالوا ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس
لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهري لا يتغير في ذاته ويتبدل المقادير العرضية عليه
وما يتوهم من الامتداد الثاني عند تبدل الابعاد اعني ما يوجد بحسب الجوانب للجسم في الجهات هو نفس المقدار
المستحفظ بتفاوت الخصوصيات مثلا المقدار الذي هو الشمعة لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير ذهاب الابعاد والمقادير
طولا وعرضا وعمقا في الجهات فيزيد الواحد وينقص الآخر فافهم **خاتمة** جعل تفاريع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة خاتمة
اختلفوا القائلون بالجزء في انه هل يقبل الحيوة وتوابعها وهي الاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه
الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتاخرون منهم وهي مسئلة متفرعة على مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية وتمامه
في موضعه واختلفوا ايضا في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه امام الحرمين و

اختلفوا ايضاً في انه يمكن وقوع جزء فرد على فصل الجزئين المتماسين فالمنكر يقول انه يوجب التجزي والمثبت يقول
بانطباقه على انه بتمامه وخروج الآخر عنه واختلفوا ايضاً في ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري واثبته اكثر المعتزلة
كذا ذكره الامام الرازي واختلف المثبتون في انه باي شيء يشبه من الاشكال فقال القاضي لا يشبه شيئاً وقال غيره نعم ثم
اختلفوا فقيل يشبه الكرة لان في المضلع اختلاف الجوانب وقيل يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل يشبه
المربع لانه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثرين واتفقوا على انه لا يخلو من الطول والعرض بمعنى
انه لا يتصف بشيء من ذلك والالوان منفية عنه [illegible] واتفقوا على ان طبيعة الاجزاء [illegible] اي جوهر واحد بالطبع
في جميع الاجسام قال المص في المقاصد هذا هو المشهور واختلاف الاجسام انما هو بالاعراض المختلفة دون
الذاتيات عند اكثر الحكماء واختلافها انما تكون بارادة القادر المختار عند المتكلمين وقيل باختلاف الاشكال
عند الآخرين كما صرح الشيخ في الشفاء اختلاف الاجسام باختلاف الاشكال واعلم ان في اثبات الجزء سداً لطرق
كثيرة من اصول الفلسفة كقدم العالم وانكار المعاد وسهولة الامر في كثير من قواعد الاسلامية كما مر
ان معرفة المعاد فرع معرفة النفس ومعرفة النفس فرع معرفة الجوهر الفرد الخ زعمت الفلاسفة ان الاجسام انواع
مختلفة باختلاف الصورة النوعية التي هي مبادي اختلاف الانواع وبها اختلاف الآثار لاختلاف [illegible] ان
للاجسام آثاراً متفاوتة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كما في الماء او بعسر كما في الارض ومن امتناع ذلك كما في الفلكيات
والمتكلمون على انها متماثلة اي متحدة الحقيقة لا تختلف الا بالعوارض المستندة الى ايجاد الفاعل المختار
[illegible] وتركيب الاجسام ليس الا منها فيجوز على الآخر كحرق السموات [illegible] ونحو ذلك [illegible]
تحكماً [illegible] اتحادها في مفهوم الجسم والتخالف في انواعها مختلفة [illegible] وتمسك [illegible] حد الدال على
[illegible] باختلاف عباراتهم فيه واختيار كل قوم من غيره وتنوع قسمته فيه [illegible] فان المختلفات اذا جمعت
[illegible] بتقسيم ضرورة [illegible] اي الاجسام باقية [illegible]
[illegible] في الذوات [illegible] النص [illegible] كل شيء [illegible]
[illegible] لتناهيه [illegible] الشكل سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم [illegible]
[illegible] فان [illegible] بان الجسم لا يبعد الا في الحيز [illegible] اي الجسم عن العرض وضمن [illegible]
[illegible] من احد الضدين من كل جنس من اجناس الاعراض او كان [illegible]
[illegible] على تناهيها اي الاجسام [illegible] الاجسام كلها [illegible] متناهية الابعاد من جميع الجهات
[illegible] برهان المسامتة لو وجد بعد غير متناه [illegible] بالقطر [illegible]
[illegible] الى غير النهاية لامكن [illegible] ان تتحرك اليه كرة [illegible] يمكن ان تتحرك

الی جهة ما فيميل قطرها الموازي له ای تلک البعد الذی هو الخط ما يلاقی ما ای جهة بحيث يسامت ای يصير بحيث يلاقيه بالاخراج اذ هو معنی المسامتة وحصول المسامتة بتلک الحركة معلوم بالضرورة وهذه المسامتة ثم تكن حال الموازاة المتقدمة عليها فلها اول ويلزم تعيين نقطة لا اولية لها لحدوثها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن كل نقطة تفرض على الخط الذی فرض غير متناه فالمسامتة مع فوقها من جانب منتهی الخط قبل المسامتة معها وذلک المسامتة مع ايته نقطة تفرض انما يحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند المحدب من الجانب الآخر من الكرة المفروضة فاحد الخطين هو هذا القطر الذی مفروضا على موضع الموازاة والآخر هو بعينه القطر لكن حال كونه على موضع المسامتة وقد بين اقليدس في شكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولاشک ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى لا نهاية (ب) الثاني يسمى برهان السلمي تفرض من نقطة ا خطين منفرجا كساقي مثلث بحيث يكون البعد ما بينهما قدر ما يزيد امتدادهما ای ازديادهما فيلزم من عدم تناهيهما عدم تناهي ما بينهما وهو محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة (ج) الثالث يسمى برهان التطبيق وتقريره ان نفرض من نقطة الى غير النهاية خطا ثم نفرض من تلک النقطة خطا آخر الى غير النهاية ايضا ثم ننقص من البعد الغير المتناهي ح ذراعا فنطبق ما بين الذی بان يقع بازاء كل ذراع ذراع فيتساويان ای الزائد والناقص وهو محال او لا يقع بازاء كل ذراع ذراع بل ينقص احدهما فينقطعان فلا يكونان غير متناهيين قال المص وقد كثرت وجوه الاستدلال على تناهي الابعاد واشهرها هي البراهين الثلثة كذا في شرح المقاصد فان قيل يويد الخصم القائل بعدم التناهي للابعاد ان ما وراء العالم متميز عن ما يلي الجنوب من العالم غير ما يلي الشمال من العالم لان ما يلي القطب الجنوبي غير ما يلي القطب الشمالي فلا يكون عدما محضا لان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه فهو اذن بعد موجود لقبوله التقدير او ان الوقوف على طرف العالم اما ان يمكنه مد اليد فثمة بعد وفضاء موجود لاستحالة مد اليد في العدم الصرف متقدر او يمتنع مد اليد لانه ليس الا لمانع او لا يمكنه مد اليد فثمة مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فثمة بعد اما مجرد او مادی قلنا الاول والثاني وهم محض وعدم امكان مد اليد يجوز ان يكون لا لوجود المانع بل لعدم الشرط ثم طرف الامتداد من حيث انه منتهى للاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاينی بالحصول فيه ای بالقرب منه والحصول عنده جهة وذلک ان العقلاء يشيرون باشارة حسية الى الجهات ويقول تحرک كذا في جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصدا لمتحرک المستقيمة ثم ان الجهات غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة ولكن باعتبارها للانسان من الراس والقدم والظهر والبطن واليدين تنحصر الجهات في الست فباعتبار الاولين يقال الفوق والتحت والمتوسطين القدام والخلف وبحسب الاخيرين اليمين لليد الاقوى والشمال لليد الاضعف ولا حصر لها في الحقيقة لما ذكرنا انفا والطبع [illegible]

من الجهات هو العلو وهو ما يلي رأس الانسان بالطبع والسفل وهو ما يلي قدم الانسان بالطبع والاربعة الباقية
وضعية يتبدل بتبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره
ثم اذا توجه نحو المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله بخلافهما اذا صار القائم منكوسا فانه لا تصير
ما يلي رجله تحتا وما يلي رأسه فوقا بل يصير رجله من فوق ورأسه من تحت قوله في الاجسام وضبط الكلام في هذا المقام ان الاجسام
اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة
اقسام بالنسبة الى نفس الامر الاول انها محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون
كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه كالفارابي
وابن سينا ونقل عنهم ما اشار اليه المص وجمهور الفلاسفة على ان الفلكيات قديمة سوى الجزئي من الحركات
والاوضاع المشخصة فانها حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة
التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم لان مذهبهم ان الافلاك متحركة ازلا وابدا بلا سكون اصلا والعنصريات
قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة
نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود متعاقب افرادها ازلا وابدا وصورتها النوعية
جنسا وذلك لان موادها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور
متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود متعاقبة انواعه وبعضهم اي الفلاسفة انها
قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء كارسطاطاليس وثاذفرسطس وثامسطيوس و
برقليس هذا هو الثالث من الاحتمالات واختلفوا على ان هناك مادة قديمة مركبة من جملة العناصر او
الارض كما قال بعضهم او النار كما قال ابرقليطس او الماء كما قال ثاليس الملطي انه هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر
من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار
ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران
المسبب بالشوق الحاصل فيها اليه او الهواء كما زعم انكسيمانس فتكونت من لطافته النار ومن كثافته الارض والماء
والبواقي من العناصر حصلت بتلطيف وتكثيف وحصل السماء من دخان يرتفع منه كما نقل من التوراة
ان الله تعالى خلق جوهرا ونظر اليها نظر الهيبة فذابت وصارت ماء فثار منها بخار وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد وارتفع
منها دخان فحصل من زبدها الارض ومن دخانها السماء او جوهرة غيرها اي غير العناصر حدثت منها العناصر
والسموات كما ذكرنا آنفا او ثبت انها قديمة او اجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم ثم اختلفوا
في انها كرية او مختلفة الاشكال او ليس بجسم بل نور وظلمة او وحدات تجردت فصارت نقطا فوقعت في اوضاع ثم

اجتمعت النقط فصارت خطوطا ثم اجتمعت الخطوط ثم صارت سطوحا و اجتمعت السطوح ثم صارت جسما
قال السيد الجرجاني وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا يفهم له من ظواهرها مقاصدهم والرابع من الاحتمالات
وهو انها حادثة ذاتا قديمة صفاتا ضروري البطلان لم يقل به احد فجملة من الاقسام نظرا الى بادي الراي لنا وجوه كل
على انها محدثة ذاتا وصفاتا (۱) الاول الجسم لا يخلو عن العرض الممتنع البقاء اذ لا يوجد بدون التمايز لان
موجود لابد ان يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض بخصوص المحل كذا
وهما حادثان فالجسم لا يخلو عن الحوادث انما قال الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكونه
في الحيز ان سبقه كون في ذلك الحيز فسكون والا فحركة وكلاهما في معرض الزوال المنافي للقدم فالحركة ظاهر
لانها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال وكونا بعد كون وهاله التغير فهو في معرض الزوال لان كل حركة
مسبوقة بعدم ازلي فلو كانت قديمة يجتمع عدم الحركات الجزئية في الازل وح فلا يوجد في الازل حركة اصلا والا جامعت
تلك الحركة عدمها هذا خلف والسكون في معرض الزوال ايضا لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة
فلانه وجودي وكل وجودي قديم ممتنع زواله لان القديم ان كان واجبا فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا
الى الواجب لا يكون ذلك الواجب الذي يستند اليه الممكن القديم مختارا بل يكون موجبا واما بطلان اللازم فلان كل جسم
للحركة بالاتفاق ويستدل عليه بدلالة التماثل اي بان الاجسام متساوية في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة
فيصح على كل من الاجسام من الكون في الحيز ما صح على الآخر وما ذلك الا بخروجه عن حيزه وهو الحركة فلا يدوم السكون وبالجملة
نعلم بالضرورة ان مقولة الوضع غير واجبة للبسائط والمركبات ابتداء وانتهاء وقيل بعد لعلها اي الاجسام حركات
لا بداية لها اي الحركات وبيد وهو الكلي يتعاقب جزئياتها الحادثة قلنا يبطله برهان التطبيق وقد مر تقريره
ههنا ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا ان نفرض من حركة ما كدورة معينة مثلا الى الابتداء جملة
واحدة ونفرض ايضا من حركة قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من احدهما بالاول
من الاخرى والثاني بالثاني وهكذا الى ما لا نهاية له فان كان بازاء كل جزء من اجزاء الزائدة جزء من الجملة الناقصة كان الشيء
مع غيره كهو لا مع غيره فيكون الزائد مساويا للناقص هذا خلف وان وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء
فينقطع الناقصة ضرورة فيكون متناهية والزائدة عليها بمقدار متناه ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض
وبرهان التكافؤ وقد مر والتقرير ههنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة فنجعلها اياما
مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية وهي عدم الحركة تتعاقب الجزئيات كما قال الخصم امكن لنا ان نجعل من يوم ما وهو هذا
اليوم جزءا حين فنقول هذا الجزء في هذه السلسلة التي ما تناهى موصوف بالمسبوقية وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الا
سابق ومسبوق بحسب الفرض اذ المفروض عدم تناهي السلسلة وكل واحد من اجزائها الآخر سابق مسبوق معا اذ لو وجد

فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة وكل سابق مسبوق من غير عكس كلي لان الجزء الاخير المفروض مسبوق
وليس بسابق فيكون عدد المسبوقية زيد من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضائفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما
في العدد ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فتنتفي الاضافتان ف بطل القسم ا لا يوجد
الكلي الا في ضمن جزئي فاذا فرضنا ان تبدل جزئي الحركة بجزئي آخر فعند انتهاء الجزئي الاول انتهى الكلي الذي وجد في
ضمنه وعند وجود الجزئي الآخر وجد الكلي فلا يدوم الكلي عند تعاقب الجزئيات (ب) اي الثاني من الوجوه الدالة على
ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها ان الجسم محل للحوادث اي متصف بها لما نشاهده من حدوث الحركات وانعدامها بعد
شيء والاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها ولا شيء من القديم كذلك لما سياتي في الالهيات
من ان القديم لا يكون محلا للحوادث (ج) الثالث ان الجسم اثر فعل الفاعل المختار ومعلوم ان كلما هو اثر المختار فهو حادث
مسبوق بالقصد الى ايجاده لا يكون الا حال عدمه لابتداء وانتهاء لما سياتي في صفاته تعالى من الاختيار الخ
قالوا اي الذين يدعون ان العالم والاجسام قديم ان وجد جميع ما لا بد منه للعالم اي جميع ما لا بد منه في تاثير الصانع
في العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا في الازل وموجودا فيه لزم وجوده في الازل وان لم يوجد الجميع بل توقف
على حادث فينتقل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل او لا فيتسلسل قلنا لعل
من جملة ما لا بد منه الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص اي وقت شاء والفاعل عن غير احتياج الى مرجح ومخصص
خارجي واما ما استدلوا به على قدم المادة والزمان لاقتضاء حدوثهما تسلسل المواد والازمنة قالوا
المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة فلزم التسلسل في المواد وان المادة
لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية لما بين في موضعه فيلزم قدم الجسم لكونه جزئية وهو المادة والصورة قديمة وقالوا الزمان
قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين فرض
معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذلك الجسم الذي هو محل الحركة قديما فضعيف
لانا لا نسلم ان الجسم مركب من المادة والصورة ولو سلم فلا نسلم قدم المادة لان كونها قديمة يثبت بوجوه باطلة والاستناد
تحقيق
الى وجود الحوادث كما مر وانه فرع الايجاب بالذات ونحن لا نقول به بل نبطله باثبات القدرة للصانع ولا نسلم
التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم وان سلم فليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان بل هو بالذات كتقدم
اجزاء الزمان بعضها على بعض **فصل** في اقسام الاجسام قالت الحكماء الجسم ان تالف من اجسام مختلفة
الطبائع فمركب والا اي ان لم يتالف من اجسام مختلفة الطبائع فبسيط والجسم البسيط اما فلكي او عنصري فالفلكي
الافلاك والكواكب والعنصري العناصر الاربعة والمركب اما ممتزج اي له مزاج او غيره اي غير ممتزج اي لا مزاج له
فهذه اربعة اقسام واذا اعتبر الكواكب من قسم الفلكي على حدة يكون خمسة اقسام ثلثة للبسيط اي الافلاك والكواكب والعناصر

واتمها ان للمركب فمن البسيط الفلكي ما هو فوق الكل ويسمى المحدد للجهات وبينوه بانه لابد لتحدد الجهة
الحقيقية كالعلو والسفل من جسم واحد كري محيط بالكل يتحدد بمحيطه اي باعتبار المحيط القرب وبمركزه
اي باعتبار المركز البعد قد سبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات الامتدادات وان العلو
والسفل منها جهتان حقيقيتان اي متعينتان لا يتبدلان وتحددهما يستلزم وجود محدد يتعين وضعهما ويلزم ان يكون جسما واحدا
كريا محيطا بالكل يتعين العلو باقرب حد من محيطه والسفل بابعد حد منه وهو المركز اما الوحدة فلانه لو تعدد الاجسام
التي بها يتحدد الجهات فان احاط البعض بالبعض تعين المحيط بكونه النهاية الحقيقية ويكون كافيا لتحدد الجهتين الحقيقيتين
فلا يكون للمحاط مدخل في التحديد والا اي وان لم يحط كان كل منهما تحدد جهة القرب منه فقط دون البعد فانه غير متحدد
والمطلوب اثبات ما يحدد الجهتين المتقابلتين معا على ان كون كل منهما في جهة واحدة من الاخر يقتضي تقدم تحدد
لان وقوع كل جسم في الجهة وعلى بعد معين من سائر الابعاد الممكنة لا يكون الا بمقتضى الطبع فيكون الجهة محددة قبله بمحدد
لا بتحدد الجسم واما الكروية فلان غير الكرة لا يحدد الا القرب من المحيط ولا يحدد البعد بمركزه وهو السفل اذ هو ابعد
نقطة عن المحيط والمطلوب تحدد جميع الجهات واما البساطة فلان تركبه او زواله عن الاستدارة يقتضي كون الجهة
قبله لان ذلك بالحركة المستقيمة وذلك لان الجسم طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة
التي للبسيط الا فعلا واحدا بالنوع فيكون شكله كريا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة انواعها فلما صار مركبا او بسيطا
زال عن استدارته لزم جواز الحركة المستقيمة وهي لا تكون الا من جهة الى جهة فيكون الجهة قبله فلا يكون متحددة به واما
الاحاطة فلان غير المحيط لا يحدد سوى القرب ولا بد فيه من الاحاطة بالكل اي بكل الاجسام ليكون سطحه
الاعلى منتهى الاشارة وجهة الفوق لان المحاط قد يمتد الاشارة منه فلا يكون هو المنتهى بل المحيط ويكون مركزه الذي
يتساوى بعده منه منتهى الاشارة النازلة عنه جهة التحت وزعموا ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة تشتمل على اربعة
وعشرين فلكا فتسعة كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وفلك للقمر موافق المركز يسمى الجوزهر وزعموا ان المحدد المسمى
عندهم بفلك الافلاك وبالفلك الاطلس انما سمي به لاشتماله على ما عداه وبالفلك الاعظم لكونه اوسع الافلاك وبالفلك الاطلس انما
سمي به لانه غير مكوكب على رأيهم وهو المسمى بالعرش في لسان الشرع تاسع الافلاك التي قام الدليل عليها وانه يتحرك
من المشرق الى المغرب على منطقته وهو اعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما واعلم ان الكرة
اذا تحركت حركة وضعية تتحرك كل نقطة عليها وترسم في دورة محيطه دوائر سوى نقطتين متقابلتين فانهما لا تتحركان اصلا
يقال لهما قطبا تلك الكرة ويقال لاعظم الدوائر منطقة الكرة ويسمى معدل النهار وانما سميت به لان الشمس اذا
سامتها اي قابلها اعتدل الليل والنهار تقريبا في جميع النواحي اي استويا في المقدار الا في عرض تسعين اي موضع عرضها
من المعدل تسعين درجة وقطبيه يسميان قطبي العالم وهما النقطتان المذكورتان اللتان لا يتجاوز ان المحل لهما

في جانب الشمال و الاخرى في الجنوب و تحته فلك الثوابت و هو الكرسي و هو ما عدا افلاك السيارة ثم فلك زحل المسمى
بكيوان ايضا و هو النحس الاكبر ثم فلك المشتري و هو السعد الاكبر ثم فلك المريخ المسمى بالاحمر ايضا و هو النحس الاصغر و هذه الثلاثة
تسمى بالعلوية ثم فلك الشمس و هو النير الاعظم ثم فلك الزهرة الملقبة بالسعد الاصغر ثم فلك عطارد المسمى بالكاتب ايضا
و هي مع الزهرة يسميان بالسفليين و بما مع العلوية يسميان بالخمسة المتحيرة ثم فلك القمر و هو النير الاصغر و الخمسة المتحيرة المذكورة
مع النيرين تسمى بالسبعة السيارة و دل على ترتيبها المذكور الحجب فانهم وجدوا القمر يحجب سائر السيارة و من الكواكب
الثوابت ما وقع على طريقته فعلم انه تحت الجميع اذ لو كان اسفل لحجب ما هو اعلى و يصير ساترا لها اذا وقع على محاذاتها
و وجدوا عطارد و الزهرة يحجبان المريخ و المريخ المشتري و المشتري الزحل و الزحل بعض الثوابت من الكواكب لانها تستر لبعضها
اذا قربت منها لكن لها اختلاف منظر دون العلوية فعلم انها تحتها و فوق القمر و بقي الاشتباه في انها فوق الزهرة و عطارد
و لا اذ لا سبيل في معرفة ذلك بالكشف و اختلاف المنظر لانهما لا يبعدان عن الشمس كثير بعدا يظهران عند كونهما على
نصف النهار ليعلم اختلاف المنظر و هذا مفصل في علم الهيئة فراجعه و ان المحرك للكل ينبغي ان يكون محيطا على ما يشهد به
الفطرة السليمة فيكون فوق الكل و منطقة حركة الثامن هو الثوابت تسمى منطقة البروج و انما سميت بها فان البروج
تقدر اعتبرت عليها و تسمى دائرة البروج و فلك البروج ايضا و لما كان قطبا فلك البروج اللذان هما قطبا منطقة البروج
غير قطبي العالم اللذين هما قطبا المعدل و كان مركزهما واحدا لزوم ان تقاطع دائرة البروج معدل النهار المسمى بمنطقة العالم
على محيط العالم لكونها عظيمة كالمعدل او عند فرضهما على الفلك الاعظم و ذلك التقاطع و هو تقاطع منطقة العالم و دائرة
البروج على نقطتين مشتركتين بين دائرتي البروج و المعدل متقابلتين تحيط منهما بنصف دائرة من كل منهما لما بين
في الشكل الثاني عشر من مقالة الاكر لثاوذوسيوس من كل دائرتين عظيمتين على بسيط كرة فهما تتقاطعان بنصفين يسميان
تلك النقطتين نقطتي الاعتدالين احدهما و هي التي يأخذ منها حركة البروج على التوالي الى الشمال عن معدل النهار و هي جهة
القريب من كوكب جدي تسمى نقطة الاعتدال الربيعي لحصول الربيع عند وصول الشمس اليها في معظم المعمورة و الاخرى
تسمى نقطة الاعتدال الخريفي لان الشمس اذا وصلت اليها يحصل الخريف في معظم المعمورة و ما بينهما اي ما بين هذين
النقطتين و هو غاية بعد دائرة البروج عن معدل النهار عن نقطتين اخريين و هما تان النقطتان عن منتصف نصفيها
الشمالي و الجنوبي و نقطتي الانقلابين احدهما ما يلي الشمال و تسمى نقطة الانقلاب الصيفي لانقلاب الزمان من الربيع
الى الصيف عند وصول الشمس اليها في اكثر المسكون و الاخرى مما يلي الجنوب و هو جهة القطب الآخر للمعدل و تسمى نقطة الانقلاب
الشتوي لانقلاب الزمان من الخريف الى الشتاء عند حلول الشمس فيها في اكثر الاقاليم فيتعين بما ذكرنا من تقاطع البروج
المعدل عن نقطتين متقابلتين و كون غاية بعدهما عن نقطتين آخرين في الدائرة البروج فيكون اربع نقط يصير بها
ارباعا ثم يتوهم على ربعين مثلا صقعين منها على كل واحد منها نقطتين بعد كل واحد منهما عن الاخرى مثل بعد الاخرى عن

طرفي الربع اليها وانقسم الفلك بتوهم ست دوائر متقاطعة على قطبي البروج اذ ايمكن التئم بكل نقطتين متقابلتين
على الكرة دوائر عظام غير متناهية وذلك بان نتوهم احديها اي احدى الست تمر بقطبي العالم او بقطبي البروج وبنقطتي الانقلابين وهذه تسمى
الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة وثانيها بنقطتي الاعتدالين والاخرى من هذه الدوائر الست تمر بنقطتي الاعتدالين وقطبيها
نقطتا الانقلابين لمرورها بقطبي دائرة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة والاربعة الباقية من الست تمر بالنقط الاربع
المتوهمة على الربعين المفروضين بالفرض المذكور وبأربع نقط اخرى مقابلة للمفروضة وهو على الربعين الباقيين المتقابلين
واقطاب هذه الدوائر هي النقط المشتركة بينها وبين دائرة البروج اثني عشر قسما يسمى كل منها برجا وهو ما احاط نصفا دائرتين
ثلثة منها ربيعية وهي الحمل والثور والجوزا ويسمى التوأمين ايضا وثلثة صيفية وهي السرطان والاسد والسنبلة ويسمى العذراء ايضا
وهذه الستة شمالية وثلثة خريفية وهي الميزان والعقرب والقوس ويسمى الرامي ايضا وثلثة شتوية وهي الجدي والدلو ويسمى
ساكب الماء ايضا والحوت ويسمى السمكتين ايضا وهذه الستة جنوبية وهذه تصويره وهذه الاسامي المذكورة ماخوذة من صور توهمت
على المنطقة من كواكب ثابتة تنظمها خطوط موهومة وقعت تلك
المسمية بها في تلك الاقسام وتفاصيل ذلك في علم الهيئة
فان شئت تحقيقه فراجعه فعلم مما ذكرنا ان المحدد لجهات هو الفلك
الفلك الاعظم قالوا لو لم يكن للجهات حدود مختلفة الحقائق قائمة
باجسام متناهية فهي اما الخلاء الذي هو البعد الموجود او الموهوم
وانه بلا تعيينه محال على ما قرروه وعندنا الخلاء وهو الابعاد
مجردة عن المادة فاذا حصلت في مادة حصل الجسم فهو ممكن لانه
لولا الخلاء فاذا تحرك جسم ولم ينتقل الجسم الذي قدامه تداخل وان انتقل الى مكان الاول دار او الى مكان غيره تسلسل ثم ان غيرهم
ان المحدد بسيط والا لزم انحلاله واللازم باطل اما الملازمة فلان البسيط يمكنه ان يلاقي باحد طرفيه بالملاقية بالآخر تساويهما ولكن
الانحلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة وهي لا تكون الا من جهة الى جهة اخرى فيكون الجهة متعددة قبله لا تتحدد به هذا خلف وعندنا
الحركات مستندة الى قدرة القادر المختار والحركة المستقيمة التي بها الخرق والالتيام جائزة على الافلاك
بخلاف قولهم الفلك لا يقبل الكون والفساد ولا الحركة المستقيمة فلا يقبل الخرق والالتيام وعندهم ان الكواكب اجسام بسيطة نيرة كالافلاك
مركوزة فيها مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ولا تتحرك الا بحركة افلاكها وعندنا الكواكب سابحة على الافلاك على
الوجه الذي يعلمه الله تعالى الى هنا تم بيان البسيط الفلكي وابتدأ بيان العنصري قالوا وتحت فلك القمر عنصر النار
بحيث يماس محدب كرته مقعر فلك القمر وهو خفيف مطلق حار يابس اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون فوق
العناصر واما حرارته فمحسوسة فان النار التي عندنا تخالطها بالتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار الفوقية

بالطريق الاولى واما يبوستها فلانها تفني الرطوبات عن الاجسام الملاقية لها ثم الهواء خفيف مضاف نحو جهة الفوق
حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء لان الماء نسبته بصيرورته بخارا اذا سخن ولطف والهواء المجاور للابدان انما يحس
ببرودته لانه ممتزج بالابخرة اختلطت به من الماء واما رطوبة الهواء فلانه ذو كيفية يقبل بسببها التشكل وعدمه بسهولة وهو
مشمول مقعر النار وشامل للماء ثم الماء ثقيل مضاف نحو المركز بارد رطب بالطبع والطبيعة الجمود لان طبيعته البرودة وانه
يوجب الجمود ولكن الشمس تمنعها ثم الارض بارد يابس ثقيل مطلق اما يبوستها فظاهرة واما برودتها فلانها لو خليت و
طبعها لم تسخن واما ثقلها فلان مكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم وينقلب كل من العناصر الى
ما يجاوره وهو الكون والفساد فالانقلاب الى المجاور والملاصق بلا واسطة كانقلاب الماء الى الارض فان بعض
مياه العيون ينقلب ويتحجر حجرا كعين سيهكوه من بلد مراغه وعين ثمرة وكانقلاب الارض الى الماء فان الحجر يحيل طلاء با
الاكسير ماء وكانقلاب الهواء ماء فان الهواء الملاصق للاناء يصير قطرا كما نشاهد في الطاس المنكوس على الارض
الشمس وعكسها كانقلاب الماء هواء عند تسخن الماء حتى لم يبق شيء في القدر التي تسخنت فيها ولما تبين الانقلاب بغير
وسط يعلم امكان الانقلاب بوسط ومن العناية الالهية انكشاف البعض من احاطة كرة الماء معاشا للحيوان
الذي لا يمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء
ان يكون مغمورا فيه كسائر اجزائها واعلم ان طبقات العناصر تسع عند الحكماء منها للنار طبقة واحدة وهي الصرفة
لاجزاء الهوائية والكل من البواقي طبقات فللهواء اربع طبقات عند البعض اولها الدخانية وهي التي عدها صاحب المواقف للنار
وسمي النارية وتحتها الهوائية قال السيد الجرجاني الهوائية الحارة مثلا تشتعل فيها وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك
وما يشبههما ثم الطبقة الزمهريرية وهي الاجزاء الهوائية المخلوطة بالابخرة تبرد حد المجاورة الارض ولم يصل اليه اثر انعكاس
الاشعة ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية والارضية واما الماء فطبقة واحدة هي البحر المحيط بالارض
لم يبق على صرافتها لنفوذ اثار الاشعة ومخالطة الاجزاء الارضية فيها وللارض ثلث طبقات الترتيبية ومما فيه ارضية
وهوائية ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية ثم الارضية الصرفة التي قريبة من المركز ولم يعد صاحب المواقف
للماء طبقة عليحدة لانه مع الارض كرة واحدة فقد فرغ من البسيط الفلكي والعنصري واخذ في المركب الذي ليس له مزاج
فقال والبخار وهو المختلطة من الاجزاء الهوائية والمائية المتصاعد وصعوده ثقيل قد يبلغ الطبقة الزمهريرية
من الهواء وهو البارد كما مر عقد ببرده فينكاثف وصار سحابا وتقاطرة الاجزاء المائية اما بلا جمود وهو الذي
ينزل مطرا او جمود اذا كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبابا كبارا ينزل
ثلجا وان كان الجمود بعد الاجتماع ينزل بردا وقد لا يبلغها اي البخار الكرة الزمهريرية فهو اما ان يكون كثيرا وهو
فقد ينعقد سحابا ماطرا وقد لا ينعقد فالبخار الكثير الغير المنعقد سحابا يصير ضبابا وهو الندى او قليلا وهو قد يتكاثف

ببرد الليل فان انجمد فينزل ثلجا او ضعيفا في اجزاء صغار كالحس ثم يتبدد لما لا يتبين اجتماع شئ لقلته او كلا فينزل طلا او وقد
يتصاعد مع البخار دخان وهو المختلط من اجزاء النارية والارضية وصعوده لخفيف التصاعد بان يرتفع البخرة والادخنة
كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فتتكاثف البخار وينعقد سحابا فيحتبس ذلك الدخان في جوف السحاب فان بقي الدخان على حرارته
قصد الصعود وان برد قصد النزول كيف كان فانه يمزق السحاب بحرقه فيحصل من تمزيقه وخرقه له ومصاكته اياه صوت
هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين فذلك لانه شئ لطيف فيه مائية وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة عملا قريبا من
المدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب سيما مع تلطيف لا يتصل بالتسخين القوى الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة
ان هذا الاشتعال ان كان لطيفا ينطفي سريعا هي البرق او كثيفا لا ينطفي حتى يصل الى الارض هي الصاعقة وان
الدخان قد يصل الى كرة النار فيحترق فما كان منه لطيفا نفذ فيه النار بسرعة يرى كانه كوكب ينقض هو الشهاب وما كان
منه كثيفا لا في الغاية فعلق النارية تعلقا تاما من غير اشتعال دام لا ينطفي وهو الروايات والاذناب والنيازك و
ذوات القرون وقد تتكاثف الادخنة المصاعدة بالبرد وتنكسر حرها عند الوصول الى الطبقة الزمهريرية
وتثقل فينزل ويرجع رجوعا على جهات مختلفة كما ترد بعضا دائرة سهام على جهات شتى ويتموج الهواء بتموج الادخنة
وهو الريح وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتتدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية فتنضغط الاجزاء الارضية بينها
مرتفعة كانها تلتوى على نفسها وهي الزوابع المسمى بالفارسية بكرد باد وما فيها اي في الرياح من الاهوال كالقلع للاشجار
الراسخة والخطف للسفن الثقيلة والاحوال فالرياح التي تهب من نقطة المشرق قبول وتهب من نقطة المغرب دبور والتي تهب
من نقطة الشمال شمال والتي تهب من نقطة الجنوب جنوب وغير ذلك يشهد بانها ليست الا من عند مرسل الرياح لما
ورد في الله الذي ارسل الرياح الآية بيان سبب حدوث الجبال والطين اللزج الكثير بحيث يستحكم انعقاد رطبه يابسة اذا
انعقد بحر عظيم بحر شديد وانحفر اجزاء الرخوة يا سنينا كالمياه والرياح وغير ذلك ويبقى الاجزاء الصلبة مرتفعة
تكونت الجبال بيان تكون المعادن ومنافع الجبال ولعله تسخنها اي الجبال بانعكاس الشعاع اي شعاع الشمس
بصلابتها وصقالتها بالنسبة الى الاجزاء الرخوة فان الابخرة تخرج وتفرق عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به يبقى
عليها الثلوج والامطار فيتكون المعادن والسحب والعيون تحت الجبال تحفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب
والعيون فان هذه كلها تتقلب من الابخرة والاخلاط والانجماد بالتحليل واذا انشقت الارض بابخرة وادخنة مختفية و
ذلك اذا تولد تحت الارض بخار او بخار ودخان او ريح وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها وحاول ذلك
الخروج انشقت الارض وتحركت وحدثت الزلازل ويؤيده ما يروى من ان البلاد التي كثرت فيها الزلازل اذا حفر فيها
ابار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة وقد يكون معها خروج الاجزاء النارية التي في الادخنة
واصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة ولا يوجد الزلزلة في الاراضي الرخوة ... البخار الذي حدث

تحت الارض فيها ماء فيصعد اي يرتفع ويصير عيونا جارية وذلك لان البخار الذي صار ماء ان كان كثيرا كان له مدد
فيجري على الولاء وضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر او لم يكن لذلك الماء مدد فيصير عيونا
راكدة وان كان الماء قليلا بحيث لا يقدر على شق الارض بل ربما يفتقر الى كشف عنه فاذا ازيل عن وجهه ثقل التراب
وصادف منفذا اندفع اليه وهي الآبار والقنوات الجارية بحسب مصادمة المدد وفقدانه وقد يكون سببها مياه الامطار
والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها **فصل** في المركبات التي لها مزاج قال الحكماء العنصر الحال في جسم
تفعل في المادة التي يحلها اثر في مادة ما يجاوره فالمجاورة شرط للتفاعل بين الاجسام والمنع من بين المجاورة ما كان بالمماسة
والمماسة انما تكون بالسطح ولا شك انه كلما كانت السطوح اكثر كانت المماسة اتم وذلك التكثر انما هو بتصغر الاجزاء
— ثم قال اذا اجتمعت العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة المتصغرة الاجزاء
جدا واختلطت اختلاطا تاما فتفاعلت بقواها اي تفعل صورة كل منها في مادة الآخر ومادته في صورته لبعضها في بعض
والمراد بالقوى الكيفيات المذكورة وسميت بها باعتبار كونها مبدأ التغيرات فانكسرت بذلك الاختلاط سورة كل من
الكيفيات الاربع المذكورة حدثت من الاجزاء المختلفة كيفية متوسطة هي واحدة من الدرجات الغير المتناهية
بالقوة لا بالفعل متشابهة بين الاجزاء المذكورة في الكل وفي جميع الاجزاء فهذه الكيفية تسمى المزاج وقيل هذه الاجتماع
المؤدي الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا فحد المزاج على هذا انه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء المتماسة
بحيث تكسر سورة كل منها صورة كيفية الآخر فان كان اي المزاج من قوى متساوية المقادير في القوى الاربع شدة وضعفا
فمعتدل اي المزاج حقيقة قال المص التساوي في مقادير القوى يستلزم التساوي في مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا
في الكمية غالبا في الكيفية وبالعكس انتهى عبارته وصرح صاحب المواقف في المزاج الحقيقي تساوي البسائط كما وكيفا على ما تقدم
شرح السيد رح حيث قال وحاصله المعتدل الحقيقي هو الذي تساوي فيه البسائط كما وكيفا قالوا انه لا يوجد في الخارج
اذ اجزاؤه متساوية وطبايعها داعية الى الافتراق ولا غلبة لاحدها فيتيسر بعضها بعضا على الاجتماع فلا يحصل بينها امتزاج
وقد يقال يجوز ان يكون الاجتماع لاسباب خارجة بحيث تقسرها على الاجتماع الى مدة يحصل المزاج ابتداء بينهما لكن
بعد وجود هذا المعتدل والا اي وان لم يكن ممتزجا من قوى متساوية المقادير بل تغلب بعضها على بعض فخارج
عن الاعتدال وذلك الخروج اما بكيفية واحدة بان يزيد من الكيفيات الاربع المذكورة واحدة وبزيادتها خرج المزاج
عن الاعتدال كزيادة الحرارة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط او الرطوبة فقط فهذه اربعة اقسام او بكيفيتين
غير متضادتين وقيد به لانه لا يمكن الخروج من الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا والرطوبة واليبوسة جميعا لان
الميل عن جانب الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة فيكون
الخروج عنه بزيادة الكيفيتين غير متضادتين كحرارة ويبوسة او برودة فيحصل اربعة اقسام اخرى فيحصل الاقسام

في ثمانية وقد يقال المعتدل واعلم ان ما سبق من المعتدل الحقيقي مشتق من التعادل بمعنى التساوي وهذا هو المعتدل الفرضي و
الطبي الذي استعمل في صناعة الطب مشتق من العدل في القسمة لما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذي ينبغي له من الكميات والكيفيات
ذكر ابن سينا في القانون المعتدل ان يتوفر على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له على اعدل قسمة وله عرض
واقع بين طرفي الافراط والتفريط مثلا المفروض مزاج ينبغي ان يكون نسبة اجزاء احد الفاعلين الى الآخر واحد المنفعلين الى الآخر بالضعف
ويكون الحار من عشرة الى عشرين والبارد من خمسة الى عشرة وكذا الرطب من عشرة الى العشرين واليابس من خمسة الى عشرة فما دام يكون هذه
النسبة محفوظة ولم يخرج من حد الطرفين كان المزاج معتدلا ومتى لم يكن كذلك كان غير معتدل وهذا الاعتدال العرضي له ثمانية اعتبارات
لان كيفية المزاج الممتزج اما ان يكون بحسب الافعال نوعا اي باعتباره او صنفا او شخصا او عضوا ويعتبر كل من هذه الاربعة
بقياسه الى الخارج فانه يعطي للنوع بالنسبة الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من
ذلك الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن او بحسب الداخل اخرى اي للنوع الى ما فيه من الاصناف وللصنف بالنسبة الى
ماله من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن الانساني مزاج هو اليق به من حيث انه انسان الى جميع ما
نوع فرض بحيث اذا تغير او فسد اختلت الافعال المختصة بهذا النوع اطبق الحكماء على ان اعدل انواع المركبات اي اقربها من
الاعتدال الحقيقي هو الانسان لانه قابل للنفس الناطقة التي هي اشرف الصور العنصرية واكمل النفوس الاسطقسية الفائضة و
اعدل الاصناف من سكان البقاع بحسب اوضاع العلويات اي بالنظر الى اوضاع العلويات كقرب الشمس وبعدها وغير ذلك
سكان الاقليم الرابع عند الاكثرين كالامام الرازي وغيره وابتداء هذا الاقليم في موضع يكون النهار الاطول فيه اربع عشرة
وربع وهو شمال بلاد الصين ووسطه حين النهار اربع ساعة ونصف ساعة وفي هذا الاقليم من البلاد طنجة والاندلس من ارض
المغرب وجزيرة تارودس وقبرس انطاليا وطرسوس وطرابلس الشام وانطاكية وحلب وملطية وآمد وآذربيجان ونصيبين وموصل
وسر من رأى وارمينية ومراغة وتبريز وحلوان واردبيل وشهرزور وزنجان ونهاوند وسلطانية وهمدان والابهر وقزوين والديلم
وساوه والموت وقم وآمل وكاشان وسارية وسمنان ودامغان واسترآباد وبسطام وجرجان واسفراين وشهرستان
وسبزوار وطوس ونيشابور ونوقان وزوزن وهراة وسرخس وفرد وجورجان وفارياب وطخارستان وغور وبلخ وترمذ
وصغانيان وبدخشان والتبت الداخل وجبال قشمير وبعض بلاد ختن وخطا وفيه خمسة وعشرون جبلا واثنان وعشرون نهرا
وعامة اهله بين السمرة والبياض ويستدلوا بانا نرى سكانها احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك المذكور
من الكمالات البدنية والنفسية تتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم اعدل وقال ابن سينا هم سكان خط الاستواء ان سكان
المواضع الواقعة تحت خط حدث على وجه الارض من توهم معدل النهار فانها اعدل للعام وابتداءها من جنوب ارض الصين ثم جزيرة المسماة
سهنود جاكون ثم [illegible] من الصين ثم جنوب جزيرة سرنديب ثم شمال جزائر الريح ومعظم بلادهم ثم شمال جبال القمر [illegible]
منابع نيل مصر ثم جنوب سودان المغرب الى ان تنتهي الى المحيط الغربي المسمى اوقيانوس ويستدل على ذلك [illegible]

في الحر والبرد وكل من كان كذلك فمزاجها عدل نضج المطر والممتزج ان يحقق منه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق
مبدأ الحس والحركة الارادية وهو الحيوان أولا وهو النبات والا اي وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعدني وهو خمسة اقسام
لانه اما ذائب مع الانطراق والمنطرق هو القابل لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق بل يلين ويندفع الى عمقه فينبسط
وهو القسم الاول كالاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني وكل يتكون من
اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة واختلافها بالاصناف السبعة باختلاطهما اعني الزيبق والكبريت
على مزاج معد لذلك الاختلاف فانهما ان كانا صافيين وتم انطباخ الزيبق والكبريت فان كان الكبريت مع صفائه ابيض فالفضة
وان كان فيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة فهو الذهب وان كان تقصير في الكبريت الاحمر قوة صباغة تكن عقدة البرد قبل تمام الطبخ
فهو الخارصيني كانه ذهبي لم يبلغ النضج فان كان الزيبق صافيا والكبريت الردي غير جيد في المخالطة فالرصاص وان كان
فان قوي التركيب منهما والالتيام فهو الحديد وان لم يقوى التركيب منهما مع رداءتهما فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود وانت
خبير بان القسمة المذكورة غير حاصرة لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت وتعقده البرد قبل تمام النضج وغير ذلك من
الاحتمالات العقلية وبعض العقلاء ذهبوا الى ان يكون الذهب والفضة بالصنعة وهو واقع وموجود وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له
امكان فضلا عن الوقوع قال المص الكلام في العلم بالوقوع وفي العلم بجميع المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيميا مثلا كالعنقاء
في انه اسم بلا مسمى او ذائب مع الاشتعال وهو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكم المزاج ولذلك يقوى
النار على تفريق رطبه عن يابسه وهو الاشتعال كالكبريت والزرنيخ الا ان الدهنية فيه اقل هذا هو القسم الثاني من الخمسة
او يذوب بهما اي الانطراق والاشتعال هذا هو الثالث وهو ضعف امتزاج رطبه ويابسه وكثرة رطوبته المنعقدة بالحر واليبس
كالزاج وتولدها عن ملحية وكبريتية وحجارة وكالاملاح وتولدها من مخالطة دخان حار لطيف كثير النارية وانعقد باليبس مع
غلبة الارضية الدخانية واما غير ذائب وغير منطرق لفرط الرطوبة وهو ما استحكم الامتزاج بين اجزاء الرطبة الغالبة والاجزاء
اليابسة المغلوبة بحيث لا يقوى النار على تفريقها كالزيبق وهو الرابع من الاقسام او غير ذائب ومنطرق لليبوسة
وهو الخامس وهو ما اشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبة واليابسة المغلوبة بحيث لا يقدر النار على تفريقها مع احالة
البرد للمائية الى الارضية بحيث لا يبقى رطوبة دهنية ولذا لا ينطرق كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك من
الاحجار ومشاركة لما فرغ من المركبات التي ليست لها نفس شرع في المركبات التي لها نفس مشابهة للحيوان فقال ويشارك
النبات الحيوان في بعض الاعضاء وفي الاحتياج الى قوى طبعية بناء على ان الطبيعة يطلق على ما يفعل بغير ارادة ومنه
ما يشترك فيها النبات والحيوانات فقال المص وذلك ان له مواضع يقوم مقام الرحم والذكر كعقد الاغصان وفي شيء الزهر ومواضع متميزة
منها يتولد الاغصان وله عروق بها يتغذى ويستحفظ واجزاء كالالية بمنزلة الشعر والظفر والسن كالورق واطراف
الاغصان وله فضول نبريكالصمغ والالبان وله قوى تحفظ الشخص منها الغاذية التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي

ويتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو القوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد تختل به عند عدم الغذاء في
نفسه او لضعف الجاذبة الثاني الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو وتجعله جزء منه بالفعل وقد تختل به كما في
الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه متبرئ عن العضو ولذلك يصير البدن مهزولا الثالث ان يجعله بعد الالصاق
شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد تختل به كما في البرص كذا قال السيد الجرجاني ويخدمها اي الغاذية اربع
اخرى منها الجاذبة وهي قوة تجذب المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها ما نشاهد من حركة الغذاء من
الفم الى المعدة فان الحركة اما طبعية وارادية او قسرية وهذه الحركة ليست طبعية والا لكانت الى الوسط لثقل الغذاء وهي
ليست كذلك لان المنكس يبتلع الطعام ويتصاعد الغذاء الى معدته والاشجار يتصاعد الماء الى عاليها ولا ارادية
اذ الغذاء لا ارادة له فتعين ان يكون قسرية ولا بد لها من قاسر وذلك القاسر اما دافع من فوق بالاختيار الارادي
وهو باطل لانه لو كان كذلك لما تحرك الغذاء الى المعدة الا بارادة الحيوان وهو منتف لانا نجد المري والمعدة عند
الحاجة الشديدة الى الغذاء يجذبان الطعام من الفم بل قد يريد الانسان الامساك في الفم فيغلب في ذلك لا يكون الا من
جذب من تحت فلا بد للجذب من جاذب وذلك الجاذب هو القوة الجاذبة للمعدة ومنها الماسكة وهي التي تمسك
ما جذبته الجاذبة حتى تفعل فيه الهاضمة فعلها والتي يدل على ثبوت هذه القوة للمعدة احتواؤها على الغذاء احتواء تاما
بحيث يماسه من جميع الجوانب حتى لا يكون بينها وبين الغذاء فرجة وانا نشاهد الجسم الرقيق الذي من شانه النزول
ولا ينزل كالمشروبات والمني فلا يكون الا بالماسكة ومنها الهاضمة وهي قوة تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة
الى قوام مهيئ لفعل القوة المغيرة فيه والى قوام صالح للغذائية بالفعل في تقريره على ما نقل من المباحث المشرقية ان
القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو ومنها الدافعة وهي ما دافع للغذاء
المهيا للعضو اليه فتعين بدفعها جاذبة العضو في جذب الغذاء واما دافع للفضل عن العضو فان الدم الوارد على
الاعضاء مخلوط بالاخلاط الثلثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه ولا دفعه اياه لم يخل شيء من الاعضاء عن
الاخلاط التي تفسده وهذه الاربع خوادم للغاذية وللهاضمة منها مراتب بحسب مراتب الهضم واول مراتب
الهضم في المعدة فان الغذاء اذا وصل اليها انهضم انهضاما ما بالحرارة التي تحيطها من الكبد والطحال وغيرهما فان
يصير كيلوسا وهو كماء الكشك في بياضه وقوامه وهذه المرتبة ابتداء من الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة حتى كانا سطح
واحد ثم في الكبد فان الغذاء بعد ما صار كيلوسا وبعد ما اذا اندفع كثيفه الى الامعاء لا اندفع انجذب لطيفه
من المعدة ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف الى الكبد بطريق عروق صلبة ضيقة دقيقة
ويسمى ماساريقا فينطبخ في الكبد ويتميز الاخلاط ثم العروق فان الاخلاط الاربعة وهي السوداء والصفراء والدم
والبلغم بعد تولدها في الكبد تصعد الى العروق الثابت من جانب المحدب المسمى بالاجوف المقابل للعروق النابتة من

المسمى بالباب ثم تندفع الاخلاط في العروق المتشعبة من الاجوف مختلطة بعضها ببعض وفيها ينهضم الاخلاط انهضاما
يتميز بها الصالح لغذاء الكل عضو لتجري في الاعضاء فان الاخلاط اذا سلكت في العروق الكبار الى الجداول ثم الى العروق
الصغار الليفية تترشح من فوهاتها على الاعضاء تحصل بها في الاعضاء هضم آخر حتى تشبه بها التصاقا ولونا وقواما قال اي
القوى التي يشارك النبات الحيوان فيها النامية وهي التي تدخل الغذاء في اجزاء الجسم فتزيد في الاقطار الثلثة
اي في الطول والعرض والعمق بنسبة طبيعية فبقولنا تدخل الغذاء اجزاء الجسم يخرج السمن وذلك لان الاجزاء
الزائدة في الغذاء تنفذ في جوهر الاعضاء بخلاف السمن فان اجزاءه تلتصق بالجسم وقولنا تزيد في الاقطار الثلثة احتراز
عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمع فان زاد في طوله وعرضه نقص من عمقه وان كان بالعكس
فبالعكس وهذه القوة المذكورة تزيد في الاقطار الثلثة كما مر وقولنا بنسبة طبيعية احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية
مثل الاستسقاء وسائر الاورام ومنها المولدة وهي التي تحصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح مبدأ لو
مادة لشخص آخر من نوع المغتذي او جنسه وتفصله الى اجزاء مختلفة اي مفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية
الى اجزاء مختلفة بحسب عضو وهي في كل البدن كما ذهب اليه بقراط واتباعه فان المني عندهم تخرج من جميع الاعضاء
فيخرج من العظم شبهه ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمني متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج فان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء
وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني هناك متشابه الحقيقة وتفيدها اي الاجزاء المذكورة
الهيئات اللائقة فعلى هذا يكون المصورة هي كما فهم من كلام الشفاء ايضا وقد يستند هذا اي افادة الهيئات
اللائقة للاجزاء الى قوة اخرى تسمى مصورة واضطربوا يعني انه لما كان كلامهم في باب القوى مبنيا على الحدس
والتخمين دون القطع واليقين ترددوا في ان تعدد هذه القوى بالذات اي بحسب الذات او بالحيثيات
اي بمجرد الاعتبار وقالوا ان الغاذية هل هي مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هي
عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار
بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الازدراد وامساك بعد الازدراد وهضم بعد الامساك ودفع بعد الانهضام
وترددوا ايضا في ان الجامع للاجزاء اي اجزاء البدن هل هو نفس المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع للاجزاء
النطفة نفس الوالدين واضطربوا في ان الحافظ لها اي اجزاء البدن هو الجامع كما ذكر الامام ان نفس الوالدين
يصير بعد تعددها حافظة للبدن وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عنه ابن سينا ان الجامع لاجزاء
بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن وفي ان المدبر ايضا
اي الاجزاء البدن الى ان يتم التشخص مادة هل هو نفس الابوين كما يفهم من شرح الاشارات انها يبقى مدبرة
البدن الى ان يحل الاجل او نفس المولود وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة استقصات بدنه ومؤلفها

على نحو يصلح معه ان يكون وهي حافظة لهذه البدن على النظام الذي ينبغي وتحير في كيفية صدور الافعال المتقنة
المحكمة على النظام المخصوص والصور العجيبة والاشكال الغريبة والالوان المختلفة التي يشاهد في انواع النبات
المتخالفة والحيوان المتباينة عن القوى الضعيفة التي هي اعراض قائمة بالاعضاء لا يتصور لها قدرة ولا ارادة
وعلم والتجاوا اخرا بعد تحير الاوهام وعجز العقول والافهام الى الخالق لهذه العجائب كيف باشارة القدير على كل ما تعلقت مشيته
وبعد علمه المحيط كما نطق به الكتاب الكريم في مواضع منها وهو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء على ان الاعتراف بالفاعل
المختار يستند جميع الاشياء اليه ابتداء المندرجة عن كثير من امثال هذه التكلفات والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ويخص
الحيوان بقوى نفسانية نسبتها الى النفس الحيوانية بل الى النفس الناطقة لكونها في الانسان الكامل مثلها في سائر الحيوان
وغيرها .. لان الحيوان لزيادة اعتداله واختصاصه بما ينفعه او يضره احتاج الى المطلب النافع والهرب من الضار وذلك
لا يكون الا بالادراك والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار وهي اما مدركة او محركة وكلامهم متردد في
ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة ام بمنزلة الجنس وكذا في انقسام كل منهما الى ما له من الاقسام لما في جميع
الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتميز الذاتيات عسرة في التحقيق المتحققة
في الاعيان فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الاثار ولا يقبل الا بحسب الاضافات والاعتبارات ككون الشيء مبدأ للتغير
في آخر فالمدركة الحواس الخمسة الظاهرة والباطنة اي الحواس الخمس الداخلية فمن الظاهرة اللمس وهي قوة سارية
في اكثر البدن يعاين بها الحرارة والبرودة ونحوهما كاليبوسة والخشونة والملاسة ونحوها وانما زيد لفظ الاكثر لان
بعض الاعضاء ليست لها قوة لامسة كالكلية فانها تميز الفضلات المائية والكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة فهو مقر
للسوداء والعظم لانه اساس البدن وعليه الاثقال فاقتضت ان لا يكون لها حس لئلا يتأذى بمرورها عليها والالم
ملالا بالفعل والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يعاين بها الطعوم مشروطة
باللمس والرطوبة اللعابية العادمة للطعم وان خالطها طعم اما ان تتكيف به او يخالطها اجزاء من حاملة لم تؤد الطعم
صحيحة بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرضى الذين تغير لعابهم بالصفراء او غيرها والشم وهي قوة مستودعة في زائدتي
مقدم الدماغ كحلمتي الثدي يعاين بها الروائح بوصول الهواء المتكيف بالكيفية الاقرب فالاقرب
الى ان يصل الى ما يجاوره ويحل بها القوة فيدركها لا انفصال الاجزاء من ذي الرائحة كما زعم بعضهم ان الرائحة
انما تتأدى الى قوة الشم بان تتحلل اجزاء من جسم ذي الرائحة وتخالط الهواء المتوسط بينه وبين الشم وانما لا يحصل
بدون التحلل لانا نشاهد ان المسك القليل يعطر البيت الكبير مع عدم نقصان شيء من وزنه ونقل عن افلاطون
وفيثاغورس وهرمس ان الافلاك والكواكب لها شم والسمع وهي قوة في عصب مفروش على سطح باطن
الصماخ يعاين بها الاصوات يعني ادراك الصوت انما يحصل بوصول الهواء المنضغط الى الصماخ وذلك

لان الهواء بين القارع والمقروع والقالع والمقلوع ينضغط بعنف للقرع او القلع العنيفين ويتموج فينتهي تموجه الى
الهواء الراكد في الصماخ فيموج فيقع على جلدة منفرشة في مقعر الصماخ التي فيها وفيها قوة بها يدرك ما يؤدي اليها
المنضغط من الصور والهيئات العارضة له وقد رشد من ذلك المصنف قد حكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي
فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب
عليها الالحان والنغمات وكمل بها علم الموسيقي ومنها البصر وهي قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين
ومبداهما على ما نقل المصنف من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين المذكورتين في قوة السمع وهو صغير
مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى
وهو المراد بقوله المتفرقتين الى العينين والدليل على كون القوى المذكورة في المحال المذكورة هو ان الآفة
فيها توجب الآفة في القوى المذكورة يدرك بها الالوان والاضواء بالانطباع اي انطباع صورة المرئي في
البصر كما قال الطبيعيون كارسطو واتباعه او خروج الشعاع اي خروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه
عند البصر وقاعدته عند سطح المبصر كان عضوا من المدرك قد ماس المبصر فحصل الادراك كما قال الرياضيون ثم اختلف
القائلون بالشعاع فمنهم من قال ان ذلك المخروط مصمت ومنهم من قال ان المخروط مركب من خطوط مستقيمة
شعاعية اطرافها مجتمعة عند مركز البصر وتمتد متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه اطراف هذه الخطوط من المبصر ادركه
وما يقع بين اطرافها لا ولذلك قد يخفى على البصر بعض اجزاء المبصر ولكل امارات اي لكل من الفريقين الطبيعيين
والرياضيين امارات تدل على صحة ما ادعاه فللاول اي الطبيعيين القائلين بالانطباع ان نور العين هي اعني
يعني الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد يري مثل مرآة وان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك فهو قابل
للانطباع كالمرآة وانطباع الشبح في المقابل القابل للانطباع ضروري لا يحتاج الى دليل وان سائر الحواس
الظاهرة ليس ادراكها لمدركاتها الا بان تاتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء
منه الى المبصر بل بان صورته تاتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع وان صورة الشمس قد يبقى
زمانا في عين من اطال النظر اليها ثم اعرض عنها وغمض عينيه حتى كانه بعد التغميض ينظر اليها فلولا الابصار
بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك وللفريق الثاني الرياضيين القائلين بخروج الشعاع والنافين
للانطباع ان الرؤية تتفاوت كما في صورتين من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق
الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيد رقته و
صفاء ولو كان الابصار بالانطباع لا تتفاوت بتفاوت الشعاع وانه يشاهد في الظلمة بالليل الا النهار
في المكان المظلم الذي لا يتميز النهار من الليل لان شعاع البصر يتحلل بنار الشعاع الشمس انفصال النور من العين

واشراقه على الانف وعند تغميض العين على السراج يرى خطوط شعاعية انفصلت من عينيه و السراج وانكر
المتكلمون كلا المذهبين وقالوا عندنا الرؤية بمحض خلق الله تعالى لكنهم اثبات كونه تعالى بصيرا وما قيل انه
يشترط للرؤية شرائط ثمانية بعد شرط سلامة الحاسة عن الآفات وبعد القصد اى قصد المبصر الى الرؤية بصا
وحضور المبصر للبصر وكونه كثيفا لان اللطيف لا يرى مضيئا سواء كان مضيئا بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالاشياء
المستنيرة بالشمس مقابلا اى محاذيا للبصر او فى حكمه بالاحجاب بين الرائى والمرئى ولا افراط قرب او افراط بعد
وافراط صغر او غلبة غلط كما ان اخرج من مركز الرحى خطوط كثيرة متقاربة بالوان مختلفة فاذا استدارت سريعا ترى
تلك الالوان بل يرى لون آخر غيرها للغلط ممنوع عند اهل السنة والجماعة وكذا دعوى لزومها اى الرؤية عند
الشرائط المذكورة غير مسلم عندهم وعند الفلاسفة والمعتزلة ان الرؤية مشروط بالشرائط المذكورة وعند وجودها
تحت الرؤية واعلم ان القوى الباطنة اى القوى التى يحصل بها الادراك الباطن خمس ايضا لان القوة المدركة
عند حضور المحسوس غير متصرفة فيه او مدركة متصرفة فيه والاولى اما يدركه للصور فهى الحس المشترك او يدركه للمعانى
فهى الوهم واما حافظة وخزانة عند غيبته وهى ايضا اما حافظة للصور فهى الخيال او خزانة للمعانى وهى المسمى بالحافظة
والثانية المدركة المتصرفة فيه ان استعملها الوهم يسمى متخيلة وان استعملها العقل يسمى مفكرة فهذه قوة واحدة تسمى باسمين
باعتبارين فصار خمسا وحصر وجه الضبط ان ايضا ان القوة اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او للمعانى
والمعينة اما حافظة للصور او المعانى واما متصرفة فيها وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك ومن
الباطنة الحس المشترك وهى القوة التى يجتمع فيها صور المحسوسات الجزئية الظاهرة بالتادى اليها من الطرق
اى طرق الحواس الخمس الظاهرة التى هى كالجواسيس لها ويثبت وجودها بدليل الحكم بالبعض اى بعض المحسوسات
على البعض ايجابا وسلبا مثل ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون فلولا ان فينا قوة واحدة مدركة
للمحسوسات كلها بحيث ترتسم فيها باسرها لما امكننا الحكم المذكور وبدليل مشاهدة النائم والمريض المبرسم صورا جزئية
ما اى اشياء التى ليس لها تحقق ووجود فى الخارج ولا فى شئ من الحواس فلا بد من قوة بها هذه المشاهدة وبدليل
مشاهدة القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما ويرى الشعلة الجوالة اى التى يدار بسرعة دائرة ولا وجود لهذا الخط
والدائرة فى الخارج فيكون فى قوة وليست تلك القوة هى القوة الباصرة لان البصر لا يدرك الشئ الا من حيث هو كذلك فى نفسه
لا يدرك الامور الجزئية فاذن هى قوة جسمانية غير الباصرة التى ينطبع فيها صورة النقطة حيث كانت فى حيز ومنها الخيال
اى القوة الخيالية وهى خزانة للحس المشترك وهى التى تحفظ صور المحسوسات المرتسمة فى الحس المشترك بعد غيبتها عن الحواس
الظاهرة ويثبت وجودها بدليل انها اى المحسوسات تزول عن الحس المشترك لا بالكلية كما فى النسيان فان فيه يذهب
بالكلية بل مع سهولة الاستحضار بادنى التفات كما اذا راينا شخصا ثم غاب ثم حضر بعده فانا نعرفه بالامارة التى انتبهنا

قبلها فيحفظها اي ان لنا قوة حافظة هي الخيال لم تعرف الذي رأيناه والثالثة منها الوهم اي القوة الوهمية وهي التي بها يدرك
المعاني الغير المحسوسة الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كصداقة زيد وعداوة عمرو ومنها الحافظة للاحكام الوهمية اي تحفظ
المعاني التي يدركها القوة الوهمية وهي كالخزانة لها ونسبتها الى الوهم كنسبة الخيال الى الحس المشترك والخامس منها المتصرفة
في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها تارة وتركب الصورة بالصورة والمعنى بالمعنى تارة اخرى وهي تخدم
العقل والوهم في افعالها وتسمى باعتبار استعمال العقل اياها مفكرة وباعتبار استعمال الوهم متخيلة وتتصرف
لا تسكن دائما لا نوما ولا يقظة البتة والمحل للحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ واعلم ان ما نقل
من علم التشريح ان للدماغ تجاويف وبطون ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهي كمنفذ من البطن
المقدم الى البطن المؤخر بهذا صورته — [diagram] — والمحل للخيال مؤخره لانه مرتبتها التي تحفظها والمحل للقوة
المتخيلة البطن الاوسط الذي كالمنفذ وللوهم مقدم البطن الاخير وللقوة الحافظة آخره اي آخر
البطن الاخير وانما عرف محالها المذكورة بدليل الاختلال باختلال المحل فانه اذا انطرق آفة الى محل من هذه المحال
اختل فعل القوة المخصوصة دون غيرها ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحله لما كان الامر كذلك والقوة المحركة
تركنا بسط الكلام فيها كما بسط في القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا يتعلق بهذه مثل تعلقها بتلك وهي تشتمل
القوة الفاعلة للحركة والباعثة عليها والباعثة منها تسمى شوقية ونزوعية تبعث على جلب المنافع
او دفع المضار وتسمى الاولى اي الباعثة الى جلب المنافع شهوانية والثانية غضبية والفاعلة للحركة منها
فاعلة تمدد الاعصاب بتحريك العضلات الى جهة مبدئها فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في القبض
فتقصر العضو او علة تمديد الاعصاب ترخي الاعضاء بارخاء العضلات الى خلاف جهته اي جهة المبدأ القريب للقوة
الفاعلة هذه القوة العضلية والبعيد هو الادراك وبينهما الشوق والارادة فان النفس يدرك اولا الحركة فتشتاق
اليها ثانيا فتريدها ثالثا ارادة قصد وايجاد لها فتحصل الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها رابعا والله اعلم بالصواب
لما فرغ المصنف عن الباب الثالث في الجواهر شرع في المجردات فقال **الباب الرابع في المجردات** وهو يشتمل
على ثلثة فصول ثلثة في النفس وواحد في العقل **الفصل الاول** في النفس وهي كمال الجسم من حيث انه
فسموها الحكماء اي تعرفها كثيرة وقالوا ان الكل فلك نفسا مجردا هي مصدر الافعال مستمرة على نهج واحد مع الارادة
وحركات الافلاك ارادية لما كان حركاتها ارادية كانت لها نفوس ونفس انسانية وتسمى بانها وقد يطلق
على مبدأ آثار النبات وعرفوها بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى ويتولد فالكمال جنس يتناول المجرد وغيره
ويفيد اول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع الكمال المحصل للنوع من العلم و
القدرة والجسم يخرج عنه كمال المجردات اي منوعاتها وبالطبيعي يخرج الجسم الصناعي وبالآلي يخرج العناصر والجنبية يخرج

كل كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتحرك بالارادة وان اعتبر الاطلاق فالاول يسمى نفسا نباتية والثاني يسمى نفسا حيوانية والمعتمد من آراء المتكلمين ما قال النظام
ان النفس الانسانية جسم لطيف سار في جميع البدن لا يتبدل ولا يتحلل او اجزاء الاصلية الباقية
من اول العمر الى آخره التي لا تقوم الحيوة بأقل منها قال صاحب الصحائف التعريف الثاني اختيار محققي المتكلمين
واعلم ان مآل هذين التعريفين الى انها جسم لا يتطرق اليه تبدل والانحلال وهو ابعد عن ضعف لان الهيكل الانساني دائما
في التبدل والتحلل والاجزاء الاصلية مثل الاجزاء التي حدثت بعد التعلق اذ كل منها غذائية حاصلة بعد ما لم يكن اذ النطفة
للقوة النباتية التي فيها تتغذى الى ان يتحصل البدن والاعضاء وتتعلق به الروح وبعد فموضع نظر والقائلون بانها جسم
من الحكماء ايضا منهم افلاطون قال انها النار السارية فيه لان خاصية النار الاشراق والحركة وخاصية النفس الادراك
اشراق ومنهم ديوجانس قال انها الهواء لانه لطيف نافذ في المنافذ اللطيفة قابل للاشكال المختلفة ويتحرك الجسم الذي هو فيه
المفتوح وبالتنفس كما ان النفس الهواء ومنهم تاليس الملطي انها الماء لان الماء سبب النمو والنشو والنفس ومنهم اسا وقلس انها العناصر
والمحبة الى الشهوة والغلبة الى الغضب وغير ذلك يبلغ اقوالهم الى عشرة كما اختاره الاطباء والمتقدمين من اراء الفلاسفة وبعض
المتكلمين لعمر من قدماء المعتزلة واكثر الامامية وحجة الاسلام الغزالي والراغب القائلين بانها ليست بجسم ولا جسماني بل انها
جوهر مجرد اي ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسما بل هو لا مكانية لا تقبل الاشارة متصرف في البدن تصرف
المدبر من غير ان يكون داخله فيه بالجزئية والحلول لنا على انها جسم وجوه الاول انا نحكم على الجزئي والحكم على الشيء
لا يكون الا بعد الادراك ومدرك الجزئي مما هو الجسم ليس الا ذا المدرك ليس الا النفس فتكون جسما الا انا اذا احسسنا
حرارة جزئية مثلا الكنا حمل الحرارة الكلية عليها بان نحكم ان هذه الحرارة المعينة حرارة والحاكم للكلي على الجزئي لا بد
ضرورة ان التصديق مسبوق بالتصور فلما كان المدرك للجزئي البدن كالمدرك للكلي البدن ايضا فان قيل لا يقولوا
ان النفس لا تدرك الجزئيات بل نقول انها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بواسطة ادراك البدن قلنا فح يلزم ان يكون الانسان
مدركا للجزئيات مرتين الاول وقت ادراك البدن والثاني وقت ادراك النفس بتوسطه ان يكون للانسان الواحد
فيلزم ان يكون لكل انسان نفسان وذلك باطل بالبديهة (ب) الثاني المشار اليه بانا وهو معنى النفس
بالصفات الجسمية كالحضور هناك وانه الذي يقوم ويجلس ويمشي ويقف وما هو كذلك فهو غير مجرد بالضرورة فالمشار اليه بقولهم
انا غير مجرد وقد قلب الامام الرازي هذا الوجه بحيث يدل انها غير الجسم والبدن قال في المطالب العالية في الحجة الخامسة المقتضية
التجرد الذات اليه لكل قوله انا قد يكون معلوم الحال كونه غافلا عن جميع الاجزاء بدانية الظاهرة والباطنة فان
حال اشتغاله بهم يقول فكرت وابصرت وسمعت مع انه يكون حال تكلمه بهذا الكلام غافلا عن وجهه ويديه وقلبه
اعضائه والمشعورية مغائر للمعقول عنه والا لزم ان يكون الشيء الواحد مشعورا وغير مشعور فيلزم

النفس غير البدن فيكون مجردا او يفهم عن عباراته و و لا ئمه ان مذهبه ان النفس مجرد غير الجسد و شتيت الى تفصيلها فصص
ج الثالث ان نسبة المجرد الى الابدان على السواء اذ تصرف المجرد في البدن بمجرد التصور القصد لا بالقرب
والبعد او ذاک على المجرد ومحال ح الابدان كلها قابلة لتصرفات النفس و نسبتها اليها على السواء فيجوز ان ينتقل النفس من محل
آخر فلا يقطع بان زيد الآن هو الذي كان د الرابع ظواهر النصوص مثل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا قوا
انفسكم واهليكم نارا ولا شک ان الوقاية ليست الا البدن وقوله تعالى يا ايها الذين اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة
وخلق منها زوجها وقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وغير ذلک فدلت ظواهرها على انها جسم احتجوا اي
الفلاسفة القائلون بانها ليست جسما ولا جسمانيا بوجوه الاول انها اي النفس يتعلق بها المجردات والبسيط فيكون محلا
لها اليس مبادى الا المجردات ولا ذى وضع ومقدار كالكليات ولا قابل للانقسام كالبسائط فيلزم ان يكون
محلها اي النفس مجردا لانه لو كان محل البسيط جسما او جسمانيا شاملا كان ذا وضع اصالة او تبعا البتة فيلزم ان يكون
منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الآخر وانقسام الحال ينافي البساطة و
المفروض انه بسيط وانها تعقل الكلى وكلما تعقل الكلى فهو مجرد لانه محله ومحل الكلى مجرد اذ لو كان ذا وضع لكان جسما او
جسمانيا فتخصص بمقدار معين ولو كان كذلک لزم ان يكون الصورة الكلية الحالة فيه ايضا موصوفة بذلک المقدار و الشكل
والوضع المعين بسبب الحلول وهو باطل واجيب بانه مبنى على ان التعقل بحصول معنى الشيء في العقل ولا نسلمه و بعد التسليم لا نسلم ان
محل الصورة البسيط لا لذاته ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذي الصورة في جميع الوجوه ب الثاني انها
اي النفس تدرک ذاتها وآلاتها وهي الحواس وادراكاتها للاشياء ولا يضعف النفس بكثرة الافعال
ولا يتكاسل كالجسد ولا يهرم بطول الزمان وضعف الاعضاء ولا شيء من القوى الجسمانية كذلک فانها
تتقلب بانقلاب الزمان وطول الدهر فالآن ج الثالث ان القوة العاقلة لو كانت في جسم و جسم
محل لها فان كفى في تعقله اي تعقل ذلک المحل حضوره ومقارنته اياها لزم ان لا ينقطع تعقله بل يدوم لحصول المقارنة
دائما والا اي وان لم يكف بالحضور والمقارنة بل يجب ان يحصل صورته فيها لم يحصل التعقل اصلا لامتناع
تعقل المصورة اي الصورتين بدليل ما سبق احدهما صورة المحل الثانية الصورة الحاصلة في القوة العاقلة
لشيء واحد هو المحل اذ القوة العاقلة حاصلة في محلها فما هو حاصل فيها يكون حاصلا فيه واجيب بانا لا نسلم ان حصول
الصورتين احدهما تغليبه والاخرى ماهيته تمتنع في جسم واحد ومبنى هذا الاحتجاج على ان ليس الادراک مجرد اضافة
مخصوصة بين المدرک والمدرک بل لا بد من حضور صورة من المدرک عند المدرک والا يجاز ان لا يكون حضور الصورة
العقلية لذلک الجسم كافيا في تعقله ومع هذا لا احتياج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرائط تلک الاضافة المخصوصة و
بعد آخر ذكره صاحب الصحائف وهو ان الانسان بالارتياض عن الاعراض عن الاعراض البدنية قد يصير بحيث

عن الغائب مكانا وزمانا ويقوى على افعال عجيبة لا يقوى قوة الجسمانيات بها بالتصور والتخيل لا بالتعلق والتوسل وذلك
آية كونها مجردة كما اشتهر من الاولياء ونقل في زماننا هذا ان قطب اقطاب العالم برهان الحق والحقيقة والشريعة والطريقة
والذين مذهب اليه جانب في نهرواله فعانق الرجل المباركة شيء فقال احجر ام خشب ام حديد فصار كما قال والمنقول الى هذه المدة
شاهد عند روضته المباركة تلك كشكل صخرة مركبة من حجر وحديد وخشب ويؤيده كونها مجردة ما نقل عن المشائخ العرفاء
والوصول الى العالم العلوي ونقل كشف الاسرار عن ارسطاطاليس انه ذكر في تصنيفه المسمى بالميم الذي شرحه فرفوريوس
الصوري ونقله بالعربية عبد المسيح ناعمة بن عبد الله الحمصي واصلحه لاحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق
الكندي قال اني ربما خلوت بنفسي كثيرا وخلعت بدني وصرت كاني مجرد بلا بدن فاكون داخلا في ذاتي خارجا
من سائر الاشياء فارى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقي له متعجبا بها فاعلم اني من العالم الاعلى الفاضل الشريف
واني ذو حيوة فعالة فلما ايقنت في ذلك رقيت بذهني من ذلك العالم الى عالم الجبروت الالهي فصرت كاني
موضوع فيه ومتعلق به فاكون فوق العوالم كلها فارى كاني واقف في ذلك الموقف الشريف الالهي فارى من البهاء
من الحسن والبهاء ما لا يقدر الالسن على صفته ولا ينبغي الاسماع فاذا استغرقني ذلك النور والبهاء ولم اقو على احتماله
هبطت الى الفكرة من ذلك العالم العقلاني فاذا صرت في عالم الفكرة والروية حجبت الفكرة عني ذلك النور والبهاء
فابقى عجبا كيف انحدرت من ذلك الموضع السامي الالهي صرت في الموضع الفكري بعد ان قويت نفسي على التخلف
بدنها والرجوع الى ذاتها والترقي الى عالم الملكوت ثم الى عالم الجبروت حتى صارت في موضع البهاء والنور ثم تعجبت
الآن كيف رأيت نفسي ممتلئة انوارا وهي في البدن كهيئتها وهي ما كانت الا حالة كونها خارجة منه ويمكن ان يكون
هذا من التخيلات ثم النفوس متماثلة لوحدة حدها وذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية
والانسانية متماثلة متحدة بالماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى الاختلافات الآلات وقيل ان
النفوس متخالفة بالحقيقة لاختلاف لوازمها وهي العفة والفجور والذكاء والبلادة وغيره ليست بسبب المزاج
اذ الانسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وقد يتغير المزاج ولا يتغير ذلك ولا من الاسباب
الخارجة لانها قد تقتضي على خطر ازاجها واخلاقها كاصحاب الجبال والحاصل فيه فعلم انها لوازم النفس واختلاف
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم اختلاف النفوس بالماهية وفيه لانه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف
بسبب اختلاف الآلات الادراكية والامور الخارجة لا بسبب اختلاف النفوس بالماهية واتفقوا اي المتكلمون والحكماء
على بقائها اي بقاء النفس بعد البدن اما عندنا فللنصوص كقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا
ان اولياء الله لا يموتون ولكن ينقلون من دار الى دار وقوله عليه السلام ان ارواح الشهداء في حواصل
طير خضر الحديث وغير ذلك واما عندهم فلانها غير مادية وكلما يقبل العدم فهو مادي ويقبل بل الشك

بالابدية اى قدمها بانه لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق وجه اللزوم ان كل حادث فاسد اى
قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية وكذا يتوسل باستغنائها عن المحل الى انها
قديمة بان يقال لانها لو كانت حادثة لكانت مادية لوجوب سبق كل حادث بمادة كما مر وقد يستدل على حدوثها
اى النفس بانه لو كانت النفس قديمة يلزم تعطلها قبل تعلقها بالبدن ولا تعطل في الطبيعة بخلاف ما بعد
المفارقة فانها تكون منعمة بما لا نهاية له من روح وريحان او متالمة بمرارة اهمالها بما لا نهاية له من عذاب ونيران فيكون
في شغل شاغل وبانها لو تعددت فلا يخلو من ان تكون واحدة او متعددة ولو اتحدت امتنع تعددها بعد التعلق
بالابدان والا كانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن ويلزم اشتراك جميع الاشخاص الانسانية في صفات النفس من
العلم والقدرة واللذة وغير ذلك وكلما يعلمه العالم يعلمه الجاهل وقس عليه وانه باطل بالضرورة وان تعددت اى
النفس في الازل فامتيازها ممكن والممكن لا يكون الا بعلة فيحتمل ان يكون الماهية اى ماهية النفس ولوازمها فيكون
كل نفس من النفوس نوعا منحصرا في شخص واحد فيلزم اختلاف النفوس بالحقيقة وهو ينافي التماثل وهو باطل
اذ النفوس الناطقة البشرية جميعها متساوية في الماهية والا كانت مركبة مما به الاشتراك وهو النفس ومما به الامتياز و
كل مركب جسم وهم لا يقولون بانها جسم ويحتمل ان يكون ذلك اى التعدد بما يحل فيها اى في النفس كالشعور بهويتها
مثلا وهو ايضا باطل لانه يستلزم الدور لان حلول الشيء في الشيء فرع تعين محله فلو كان تعين محله حاصلا به
الدار دور ويحتمل ان يكون بالعوارض المادية والقوابل ومادتها البدن فلا يكون حصولها بها الا بان يكون
قبل كل بدن بدن آخر وهو ايضا باطل لانه يستلزم التناسخ وهو باطل لما سنبين فما يستلزم الباطل يكون باطلا
وايضا يلزم قدم الجسم في الاول لان مادة القديم يكون قديما وهو ايضا باطل لان كلامنا في الابدان الحادثة الا انها
فلا يكون مقتضى الابدان فالنفوس حادثة تحدث اى النفس مع البدن على التساوي قطعا اى ليس لبدن
واحد الا نفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر اذ لم يقل احد ان لبدن واحد
نفوسا واما على سبيل التبادل والانتقال فلا يجوز قطعا لما اشار اليه المص بقوله ولو تعلقت قبل ذلك ببدن
آخر لتذكرت بعض احواله اى احوال ذلك البدن لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها التي
لا تختلف باختلاف احوال البدن ولزم ايضا ان يكون عدد الابدان الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة
لئلا يلزم تعطل بعض النفوس وهو بديهي البطلان لانا نعلم ان الابدان الهالكة التي كانت في زمن الطوفان لا تحدث
مثلها الا في الاعصار المتمادية ولاجتمعت نفسان عند حصول الاستعداد ولان تمام المزاج يقتضي حدوث النفس
لعموم الفيض يعني ان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وذلك
بحصول المزاج الصالح فاذا تم المزاج يجب حدوث النفس لما سبق من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة فاجتمع

نفسان منتقلة وحادثة وغاية تشبيث التناسخية اى تمسكهم بانها لو لم تكن متعلق بالبدن لكانت معطلة
وانه لا تعطل فى الوجود وان شان النفوس الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق بالبدن وقد ...
وما ثبت بالشرع من المسخ اى مسخ الكثير من بنى اسرائيل الذين اعتدوا فى السبت قردة وخنازير والحشر والمعاد وكما
فى احياء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص ونحو ذلك منها انه يلزم من شرعيتنا القول بالتناسخ فليس من المتنازع لان التناسخ
هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق فى الدنيا بابدان اخر للتدبير والتصرف لا ان يتبدل صور الابدان كما فى
المسخ او يجتمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق كما فى المعاد واحياء عيسى عليه الصلوة والسلام ومما يقال ان النفوس
الكاملة تتصل بعالم العقول والمتوسطة تتعلق باجرام سماوية او بنزلها اشباح مثالية والنفوس الناقصة
بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسب من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات والقائلون به ينكرون
المعاد الجسمانى وهو حشر الاجساد وكون الجنة والنار دارى ثواب وعقاب ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة
النفوس عن الابدان والجنة عبارة عن ابتهاجها بكمالها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها فيما
اكتسب من الاخلاق مثلا يتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفارة والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب
منه وخيرة فى ذلك بحسب الاشخاص والانواع اى تنزل من بدن الى بدن فى تلك الهيئة المناسبة مثلا
تتبدل النفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير ثم الى الدودة فى ذلك حتى تنتهى الى النمل وهو المعنى يقول الى النجاسة
من الظلمات وتتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية ويتجرد حكايته انتهيها اليها من تمييز و دراية
ولا يلتفت من له حظ من هداية ويروجون هولاء الاشرار هذا الراى بالعبارات المفخمة ويصرفون الى تلك الايات
الواردة فى الجزاء بالنار افتراء على الله ومن شرورهم نعوذ بالله ثم الثابت عندنا بالشرع بقاؤها من الكتاب
والسنة واجماع الامة وهى من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر وقد اورد الامام فى المطالب العالية من
الشواهد العقلية والنقلية ما يقتضى ذكره الى الاطناب وافقت الحكماء لنا فيه بناء على استنادها اى النفس
الى القديم الذى هو علتها اما استعداد فيكون ازلية ابدية او بشرط حادث هو المزاج الصالح لفيضان النفس
من القديم فلا يكون ازلية يلزم ان يكون ابدية لان ذلك شرط فى الحدوث دون البقاء وبناء على ان
الفناء بمعنى امكانه الاستعدادى تفتقر الى محل لان القوة الاستعدادية عرض فلا بد له من محل سواء كان
استعداد القبول امر وجودى او عدمى فلو كان فيها قوة الفناء حال كونها باقية لكان فيها فعل البقاء وقوة الفناء
وهما متغائران ضرورة يمتنع ان يكون محلها واحدا لان محل قبول الشئ يكون باقيا معه موصوفا به ومحال
ان يكون الشئ بالفعل باقيا مع الفناء والفساد فاعرف فصل مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات
عند النفس لانها الحاكمة بها اى بالجزئيات وعليها لانها تحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان ...

وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الجزئي وبين
الكلي او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شئ واحد
وهو النفس ولان كل نفس تعلم ان لها السمع والابصار والادراك للمعقولات ولا تتوقف في بعضها على استعمال
الآلات وعند الفلاسفة يدرك الجزئيات الحواس للقطع بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق
للذائقة وهكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة وانها اي آلة هذه الباصرة وغيرها من الحواس آلة له اي آلة
للابصار والسمع وغيرهما ولان ما يمتنع ارتسامه في المجرد من ذوات الاوضاع والمقادير كثيرا ما يتخيل
ويدرك وقد سبق ان الادراك لا بد له من الارتسام والنفس لتجردها لا ترتسم فادراكها انما يكون من الحواس و
القول بانها اي النفس لا تدرك الجزئيات بالذات بل يشترط في ادراكها ان يكون بالآلات يرفع النزاع
بيننا وبينهم لانه يلزم على هذا القول كون النفس مدركة للجزئيات لكن بواسطة ونحن لا نجزم بان ادراكها ليس بالآلة
الا انه يقتضي ان لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط و
المشروط بعيد جدا وفيه فان الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة عن الابدان ادراكات متجددة
جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور
فيهمل قوة النفس باعتبار تأثرها اي قبول الاثر عن المبدأ الفياض لاجل الاستكمال يسمى عقلا نظريا
واعلم ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغيير والفعل كذا يطلق على مبدأ التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها
عما فوقها من المبادي للاستكمال بالعلوم والادراكات يسمى عقلا نظريا وهو اي مراتبه اربع لان العقل الكمال وما استعداد
نحو الكمال وهو على ثلثة انحاء قوي ومتوسط وضعيف فبدأ الحصر بالضعيف انه في ابتداء الحال فعال العقل الهيولاني
وهو محض قابلية النفس للادراكات وانما سمي به تشبيها له بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة
لها الذي شأنه استعداد المحض بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط العقل بالملكة الذي له استعداد
النظريات بحصول الضروريات اي بعد حصولها وانما سمي بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة
الامي المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس فيه اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعداد والقوي
العقل بالفعل الذي لها التمكن من استحضار النظريات من غير تجشم كسب جديد لكونها مخزونة تحضر
بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء وانما سمي به لشدة قربه من الفعل و
اما الكمال فهو العقل المستفاد الذي هو حضور النظريات عندها اي عند القوة العاقلة مشاهدة بمنزلة
الكاتب حين الكتابة قال ابن سينا في كتاب المبدأ والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف
بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وبالقياس الى فاعله

واعلم ان الروح الانسانی جوہر له تعلق بعالم الغيب يستكمل به من الله تعالى وبهذا الاعتبار له قوة تسمى نظرية وقد مرّ اربعة كما فصلنا وتعلق بعالم الشاهد وتكميل البدن بتحصيل الكمالات وبهذا الاعتبار له قوة تسمى عملية كما قال المصنف رح وقوة النفس باعتبار تاثيرها في البدن للتكميل جوهره وان كان ايضا عائدا الى تكميل النفس من حيث ان البدن بمنزلة الآلة لها في تحصيل العلم تسمى عقلا عمليا وهي قوة التصرف والاستنباط وانتظام امر المعاش والمعاد يعني انها قوة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد وتمييز مصالحه التي يجب الاتيان بها من المفاسد التي تجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده كما سيجيء وهي مبدأ حركة الانسان للافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضاها ونسبتها اي القوة العملية الى قوة النظرية هي ان افاعيلها واعمالها الاختيارية تنبعث عن ارا جزئية تستند الى ارا كلية وهي تستنبط من مقدمات اولية كانت او تجربية او ظنية يحكم بها القوة النظرية مثلا يستنبط من قولنا بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغي ان يصدر عنا ثم يحكم ان هذا الدرهم ينبغي ان نبذل لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله فتقدم القوة المحركة على دفعه الى المستحق ويتفرع على الاول اي القوة النظرية الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي بقدر الطاقة البشرية وهذه كما ان لها حال الالتفات بالنظر اليها اما ان يكون قد حصلت العقايد او يكون قد حصلت العقائد الباطلة او ما حصل اعتقاد اصلا والاول سعيد والثاني شقي والثالث في سعة رحمة الله وعلى الثاني اي يتفرع على العقل العملي الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغي كذلك اي بقدر الطاقة البشرية وقال المص رحمه الله كما كثر الخلاف وغشا الباطل الظلال في شان الكمال من كون الاشياء كما هي والامور على ما ينبغي لزم الاقتدار في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله وكانت الحكمة التحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهبت اليه اهل التحقيق ومن ههنا يقال ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وان الحكمة المشار اليها في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه وقد يقال الحكمة العملية لمعرفة ما يتعلق باختيارنا يعني ان الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء على ما ينبغي قد تنقسم الى قسمين لانها ان كانت علما ومعرفة بالامور المتعلقة بقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل بتحصيل الخير والا فنظرية وغايتها ادراك الحق فان تعلقت الحكمة العملية المفسرة بالمعرفة بما ينتظم باصلاح الشخص وكمال نفسه فعلم تهذيب الاخلاق او تعلقت بانتظام الامور المشاركة في الانسانية الخاصة واصل المنزل فعلم تدبير المنزل او العامة والمدنية فعلم سياسة المدن واصول الاخلاق الفاضلة التي بها تتميز عن البهائم اعتدال القوة الشهوية وهي قوة تكون مبدأ جلب المنافع ودفع المضار من الماكل والمشارب وغيرها وتسمى بالقوة البهيمية والنفس الامارة ايضا وهي اي الاعتدال المذكور العفة فهي منسوبة الى القوة الشهوية لانها تحدث من تصرفاتها على وفق اقتضاء النطقية ليسلم من ان تستعبدها الهوى والقوة الغضبية وهي مبدأ الاقدام على الاهوال

والشوق الى التسلط والترفع ويسمى بالقوة السبعية والنفس اللوامة ايضا واعتدالها هي الشجاعة وهي انقياد الغضبية للنطقية
لتكون اقدامها على حسب الفكر والروية من غير اضطراب في الامور الهائلة والنطقية وهي مبدأ ادراك الحقائق والشوق
الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد واعتدالها هي الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما ينبغي وعلى ما هي عليه بقدر
الطاقة البشرية ومجموعها العدالة اي اذا اجتمعت هذه الفضائل الثلثة حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة ولكل
واحدة من ثلثة المذكورة طرفان افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة طرف تفريط الخمود وهو السكون عن طلب ما رخص
فيه العقل والشرع من اللذات وطرف افراط وهي الفجور والخلاعة وهو الوقوع في ازدياد اللذات بحيث لا ينبغي وللشجاعة
طرف افراط هو التهور وهو الاقدام الى المهالك على ما لا ينبغي وتفريط هو الجبن وهو الحذر عما لا يحذر وللحكمة
طرف افراط وهو الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي وعلى ما لا ينبغي وطرف تفريطها الغباوة وهي تعطيل الفكر عن
اكتساب العلوم قال السيد الجرجاني وصاحب التنبيه ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون
النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة
والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى
وصفاته ومعرفة افعاله من المبدأ الى المعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها داخلة في العدالة كما يظهر بادنى تأمل
في مقامهم لمن له فطرة سليمة انتهى ثم اعلم ان تعلق النفس بالبدن هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا فلا
لا ينقطع ما دام البدن صالحا لان يتعلق به النفس الا ترى انها تحبه ولا تمل به مع طول الصحبة لتوقف كمالاتها ولذاتها
العقلية والحسية عليه فانها في مبدأ خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها وبواسطة البدن والالات تنال حظها
من العلوم والاخلاق المرضية وهذا الكلام عندنا بالقدر المحتاج اليه فلا حاجة الى اثبات القوى واعلم ان الله تعالى
خلق الانسان بحيث يحتاج الى جلب الملائم فاعطى الشهوة لجلبه ويحتاج الى دفع المنافي فاعطى الغضب لدفعه واعطى
التمييز ليفرق بينهما والعدالة لئلا يتجاوز هذه القوى عن حدها واعلم ان كلما اعطي الامة من الاخلاق الفاضلة
باسره واجمعها حاصلة في عالم الرسالة وان كلما اعطي الامة من الشريعة باجمعها حاصلة في عالم شارع الشريعة و
ان الصديقين يتبع الانبياء فيما ذكرنا ثم الشهداء ثم نحوهم ثم وثم على حسب المراتب وان الانسان مجبول على الشهوة و
الغضب مع التمييز في امر معيشته فالخلق لما صاروا اطول عمرهم مستغرقين في قضاء وطر الشهوة وقضاء وطر الغضب
وقضاء وطر التمييز في امور معيشتهم تاركين العدل فيها يكونون متنحين عن الآخرة احبارا بالدنيا فالنبي صلى الله
عليه وسلم بين لهم طريق الاخيار وامرهم بما بني عليه الاخيار فالواجب على الانسان ان يطلب الاستكمال في العدالة
ويتبع طريقته صلى الله عليه وسلم **فصل في العقل** وهو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الالات الجسمانية اي موجود
ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه احتجوا اي الحكماء على وجوده بان اول ما خلق الله تعالى العقل اي المعلول

الاوّل من حيث انه مجرد ويعقل ذاته ومبدءه هو العقل لا غير كما ورد في الحديث اول ما خلق الله العقل الخ وتوفيقه بحديث اوّل
ما خلق الله نوري او القلم بهذا المعنى صحيح وان الله تعالى واحد لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فلا يصدر منه الا واحد فالاول
لا يكون جسما لكثرته بتركبه ولا هيولى او صورة او عرضا اي لا يجوز ان يكون احد اول المخلوقات اذ لا يستقل بالوجود
لافتقاره في وجوده الى غير فاعله لان احتياج الهيولى الى الصورة وهي الى الهيولى في الوجود بين واحتياج العرض الى الموضوع
كذلك وما لا يستقل بالوجود لا يستقل بالتاثير والصادر الاول يجب ان يكون مستقلا بالتاثير والوجود ولا نفسا لانها لا تستقل
بايجاد ما بعدها بدون الجسم وانت تعلم ان مبنى هذا الاحتجاج بل اكثر ما احتجوا به في هذا الباب على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد مر انه يجوز ان يصدر الكثير عن الواحد بحسب تكثر الاعتبارات والجهات فاحفظه واحتجوا ايضا بان علة اول الاجسام
لا بد ان لا يشتمل على كثرة من حيث ماهيته وذاته والا ففيه كثرة الاعتبارات كما سيجيء على كثرة لئلا يتعدد ما هو اثر الواحد لانها
اثر الواحد الحقيقي فلو اشتمل على كثرة يلزم تعدد مؤثره وهو باطل مثلا لو كان الموجد للافلاك الواجب تعالى لكان موجدا لاجزائها
ايضا لان الكل لا يتم بدون الجزء فيجب ان يكون الواجب لكل واحد من اجزائه فيكون الواجب تعالى مصدرا للاثرين في مرتبة واحدة
وان يستغني في ذاته وفعله عن الجسمية لئلا يفضي الى تقدم الشيء على نفسه وذلك انه اذا كان علة اول الاجسام جسما او جسمانيا
انما يؤثر فيما له وضع مخصوص بالنسبة اليه اما بالمجاورة والقرب او المحاذات والمقابلة كما يشهد بذلك التجربة فان النار لا تسخن الا
ما يجاورها والشمس لا تضيء الا ما يقابلها فلو اوجد جسم جسما لوجب ان يفيض صورته على هيولاه ولو افاض الصورة على الهيولى للزم
ان يكون للهيولى الى هذا الجسم المفيض وضع قبل الصورة فيلزم ان يكون الصورة متقدما قبل افاضة الصورة لان وضع الهيولى
مستفادة من الصورة التي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدة بالجهات فيلزم تقدم الشيء على نفسه ولا يجوز ان يكون
علة اول الاجسام النفس لتوقف تاثيرها على الجسم ولا العرض لتاخره عن الجسم في الوجود فلا يكون الا العقل وهو المطلوب واحتجوا ايضا
بان دوام حركات الافلاك التي هي ارادية لا تكون الا لمطلوب وذلك المطلوب لا يجوز ان يكون محسوسا لان الطلب
المحسوس بجلب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال فيكون امرا معقولا وذلك
المعقول المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب بقضية العشق والعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته او
صفاته او نيل شبه احدهما والا لما كان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما ان ينال او لا
فيلزم انقطاع الحركة لامتناع تحصيل الحاصل وهو ممتنع لانها علة وجود الزمان واما لا ينال فلا بد من الياس عن حصوله
فيلزم انقطاع الحركة ايضا او دوام طلب المحال فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل التشبه بالمعشوق فالحركة ليست الا لنيل
تشبه دائم غير مستقر اي تشبه بعد تشبه بحيث ينقضي تشبه ويحصل آخر لمعقول كامل موجود متصف بصفات كمال
بالفعل لا يتناهى كمالاته والا لزم الانقطاع اي انقطاع الحركة لحصول المراد وطلب المحال لو تحرك لتحصيل ما هو
الحاصل وليس هو الواجب تعالى والا لو كان الواجب لم تختلف الحركات فتعين ان يكون هو العقل وثبت بذلك تعدد

العقول وزعموا انها اى العقول لا يكون اقل من عشرة واما فى جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى كيف ولا قطع
باحضار الافلاك الكلية فى التسعة اذ يجوز ان يكون كل من الكواكب الثوابت فى فلك والعاشر هو المدبر لعالم العناصر
بسبب الاستعدادات التى تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية وانها ازلية بما سبق من ان كل حادث
[illegible] ويحل فيها كالصور والاعراض والعقول مبراة عن ذلك منحصرة انواعها فى اشخاصها اى كل من العقول نوع
منحصر فى شخص لان تكثر الاشخاص للنوع الواحد لا يكون الا بسبب المواد وما يلحقها من الهيئات جامعة لكمالاتها
وحاصلة بالفعل بحسب تجدد المعدات من الاوضاع والحركات وزعموا انها عاقلة لذواتها لانها حاضرة بماهياتها
عنده وانها المجردة وهو معنى التعقل اذ لا يتصور فى تعقل الشئ لنفسه حصول المثال المطابق ولسائر المجردات
[illegible] مجردة وكل مجرد يمكن ان يتعقل لبرائته عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة المانعة عن التعقل كما يمكن ان يتعقل
[illegible] انها مبادى للنفوس والاجسام الفلكية اى الكمالات النفوس الفلكية بمعنى ان الواهب لتلك الحركة السرمدية
هو العقل لا بطريق المباشرة بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بالقوة المحركة التى لا تتناهى ويصدر عن العقل الاول
[illegible] وجوده فى نفسه عقل الثانى وباعتبار وجوبه بالغير نفس الفلك الاطلس وباعتبار امكانه لذاته
[illegible] الفلك الاول المسمى بالاطلس لان المعلول الاول يجب ان يكون فيه كثرة حتى يمكن صدور الكثير منه وتلك
الكثرة لا يمكن ان يكون مستفادة من البارى تعالى لوحدته الحقيقية [illegible] بل [illegible] يصدر عنها الا [illegible]
واحد فيكون بعضها من البارى وبعضها من ذاته فالوجود والوجوب مستفادان من البارى [illegible] والامكان [illegible]
وكذا يصدر من العقل الثانى باعتبار وجوده [illegible] وباعتبار [illegible] الفلك الثانى وباعتبار امكانه فيصدر
[illegible] الثانى فاسند الاشرف الى الاشرف [illegible] الاخس [illegible] من [illegible] الجسم [illegible] اشرف من
[illegible] الامكان [illegible] على ما [illegible] من العقل الثالث باعتبارات الثلثة نفس وعقل
[illegible] الافلاك الكلية تسعة والعقول [illegible] العقول وصدر من العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال
[illegible] العناصر وصور [illegible] الجزئية والنوعية [illegible] بسبب الاستعدادات الحاصلة للهيولى
بسبب [illegible] الافلاك [illegible] وزعموا ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وبعض
[illegible] ما لا يكون لها علاقة مع الاجسام والكائنات مدبرة [illegible] فهى النفوس الفلكية والملائكة
[illegible] عالم العناصر فهى النفوس الارضية وزعموا انها الجن [illegible] مجردة لها تصرف فى
[illegible] هى القوة المحركة فى افراد الانسان [illegible] العاقلة [illegible]
[illegible] واكتساب الخير الى اتباع الشهوات واللذات الحسية [illegible] لكل فلك روحا كليا
[illegible] جزئيات كثيرة [illegible] العرش [illegible] الاعظم والفلك الاطلس كما يسمى

بالنفس الكلية والروح الاعظم ويتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه واثبتوا لكل درجة روحا يظهر
اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل من الايام والساعات والبحار والجبال والمفاوز والعمرانات من انواع
النباتات والجمادات وغيرها ذلك وقد ورد الشرع مطابقا لذلك ايضا حيث قال عليه السلام اتاني ملك الجبال وملك الامطار وملك
البحار وان لكل من انواع المركبات روح بل لكل فرد بل لكل صنف روحانية يسمى بالطباع التام تحفظ النباتات
والجمادات ويظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وعندنا الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة
على ان تتشكل باشكال مختلفة شانهم الخير والطاعة ومسكنها السموات وكمالها في العلم والقدرة على الاعمال
الشاقة والتجنبية لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون والجن كذلك
اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة ويظهر منها افعال كذلك الا ان منهم المطيع والعاصي والمؤمن و
الكافر والشيطان اجسام نارية شانهم الشر والاغواء والقاء الناس في الفساد وتذكير اسباب المعاصي واللذات
فلا يمتنع ظهور التشكل من الملائكة والجن والشياطين على بعض الابصار كما يكون لبعض المشايخ واصحاب السحر
وفي بعض الاحوال كما يكون لبعض الاناسي وقت [illegible] وتظهر لاصحاب السحر وقت المخالطة بالنجاسات وما على
كلامهم في كل باب من الرد والاعتراض مع اني قد ذكرت نبذا منه اعرضنا عنه مخافة الاطناب قال
المدقق واعلم ان القدماء من الحكماء قالوا ان ما بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة تسمى بعالم المثل ليس في
تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات
والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم لذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة و
الخيال والماء ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المرآة والخيال او زالت المقابلة
والتخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة الافلاك المثالية وتبدل عناصره
ومركباته وآثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ما قال الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا
غير العالم الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدائنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرسا وهما مدينتان عظيمتان
لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم [illegible] الملائكة والجن والشياطين والغيلان انتهى
ويؤيده ما نقل عن قطب الاقطاب [illegible] السيد محمد [illegible] قال [illegible] في [illegible] من [illegible]
سلطان [illegible] احمد بن احمد [illegible] ابن من ذلك السلطان [illegible]
بالخلافة [illegible] قطب الدين [illegible] السلطنة [illegible]
العظيم [illegible] في بلدة احمداباد [illegible] السلطان [illegible]
الاخير [illegible] فلما ذلك الا ان [illegible] كان شانه في آخر [illegible] السلطان [illegible]

زوجته مع الابن فجئت واردت ان تحقق من هذا فقال الشيخ رحمه الله علي سلك فان هذا انك قد تحيرت فقال الله عالما
يسمى بعالم المثال فقد استغرت حالته التي سيكون والله الهادي الطريق الصواب ومنه البداية واليه المآب ولما فرغ
المصنف عن ابحاث النفس والعقل شرع في الابحاث المتعلقة بذات الواجب وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز فقال

الباب الخامس في الالهيات

التي هي المقصد الاعلى والمطلب الاقصى في هذا العلم فاجرى الكلام في الذات طريق الاثبات
عند الحكماء ان يقال انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المراد وان كان ممكنا فلا بد للممكنات من
واجب والا فان كان ممكنا فلا بد له من علة بها ترجح وجوده وننقل الكلام اليه فاما يلزم الدور او التسلسل وكلاهما
محال وعند المتكلمين انه قد ثبت بالدلائل حدوث العالم ولا بد للمحدثات من قديم قطعا للدور والتسلسل كما
ذكرنا انفا وقد شاع في الكتاب الالهي الارشاد الى الاستدلال بالافاق والانفس ذواتها وصفاتها لا
مكانها عند الحكماء او حدوثها عند المتكلمين وقد اشير الى الاستدلال بها في اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله عز وجل كقوله
تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها
وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن
اياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم وكقوله تعالى
الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من
مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى والاسفل لان هذا هو الاستدلال بهذه الاشياء الظاهرة في نطق
الكل النافع للجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التهدي اليه بالاستدلال الحقيقية
والاستكثار منه بما يفضي الى اليقين والحدس والتامل الى ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا
مطلقا موصوفا بصفات الكمال على ما نقل عن الاعرابي انه قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام تدل على المسير
فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير منزها عن الزوال قال عضد الملة والدين لما ثبت
ان الصانع واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلي وابدي ولا حاجة الى جعله مسالة براسها ثم الحق ان ذات
الواجب تعالى يخالف سائر الذوات ولا يماثل غيره لئلا يلزم وجوب الممكن لان كل شيء يعرض ان يكون
مثلا للواجب فالمشاركة اما ينفي الامكان عنه واثبات الوجوب له ومعلوم ان ما سواه ممكن فيلزم وجوب
الممكن بعينه او امكان الواجب لانه لو شاركه غيره في الذات لخالفه بالتعين لضرورة الاثنينية بينهما فلا بد
ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز كما سياتي فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما سبق
فيلزم ان يكون ممكنا هذا خلف وقال قدماء المتكلمين فانه تعالى مماثلة لسائر الذوات واحتجوا على كون
الذات مشتركة بين الواجب وغيره بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه وتقريره هنا ان الذات ينقسم الى

الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك وانا نجزم بالذات مع التردد في الخصوصيات وغير ذلك والجواب ان المشترك
مفهوم وهو عارض للذوات المخصوصة المتخالفة الحقائق فافهم وان كونه ازليا ابديا غني عن البيان لما ذكرنا

فصل في التنزيهات وهي الصفات السلبية اي سلب ما لا يليق بالواجب عنه الواجب لا جزء له والا لكان ممكنا
لان كل مركب محتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن ولا تعدد افراد للواجب لان التعدد لا يتصور
بدون التمايز فان ما به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او معللا بها او لازمها اي لازم الماهية فلا تعدد
لان تعليل الشيء بماهيته او بما يقوم بها من الصفات ينافي التعدد او يكون معللا بامر منفصل الماهية فلا وجوب
بالذات لانه حينئذ يكون في تعينه محتاجا الى ذلك المنفصل والمحتاج لا يكون واجبا ولان وقوع ما قصده الواجبان المتعددان
اما بهما بالشركة والتعاون فلا يستقلان او بكل منهما بالاستقلال والقدرة التامة فتتوارد علتان على معلول واحد وهو
ممنوع او باحدهما والحال انهما قادران بالاستقلال فترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله وفصل
وقوع الممكن والمقدورية امكان الممكن ونسبة الممكنات الى الالهين على السواء من غير رجحان ولان احدهما ان لم
يتمكن من ضد ما قصده الآخر عجز حيث لم يقع مراده والمفروض انهما موصوفين بكمال القدرة وان تمكن ان يفعل
ضد مراد الآخر كما اذا اراد احدهما الحركة والآخر السكون فان وقعا حصل مرادهما لزم اجتماع الضدين والا اي وان
لم يقعا لزم عجزهما او عجز احدهما مع ارتفاع النقيضين مثل الحركة والسكون على تقدير عجزهما ولزوم الترجيح
بلا مرجح على تقدير حصول مراد احدهما وعدم حصول مراد الآخر لان النسبة من جانب الاثر والمؤثر على السوية ولانهما
ان اتفقا على ايجاد كل مقدور فالتوارد اي توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وقد مر بطلانه والا اي ان لم يتفقا
بل يختلفا فالتمانع فاما ان يوجب عجزهما او عجز احدهما مع الترجيح بلا مرجح كما مر وهذا يسمى دليل التمانع وفي النصوص القطعية
الدالة على انه تعالى واحد كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو الله لا اله الا هو الم الله لا اله الا هو الحي القيوم وقوله تعالى
انما الهكم اله واحد وغير ذلك كثيرة وقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع وهو
ما مر ذكره آنفا والمعنى لو كان يتولاهما ويدبر امرهما آلهة شتى غير الواحد الذي هو فاطرهما لفسدتا وفيه دلالة على امرين احدهما
وجوب ان لا يكون مدبرهما الا واحدا والثاني ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه وحده لقوله الا الله كذا في الكشاف والمشركون
منهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين احدهما مبدأ الخيرات ويعبرون بالنور والثاني مبدأ الشرور ويعبرون بالظلمة
ومنهم المجوس القائلون بان للعالم فاعلين احدهما خالق الشرور ومبدئها ويسمى باهرمن والثاني خالق الخير ومبدئه
وهو يزدان ومنهم المثبتون للولد وهم النصارى وكانوا قبل تنصر قسطنطين الملك على دين صحيح في توحيد الله ونبوة
عيسى عليه السلام ثم اختلفوا في عيسى بعد التنصر فقال اوائل النسطورية ان عيسى هو الله وقال اوائل اليعقوبية انه ابن الله
وقال اوائل الملكانية الله ثالث ثلثة واليهود القائلون بان عزيرا ابن الله لما احياه الله بعد موته وكان يقرأ التورية

عن ظهر قلبه ومنهم عبدة الاصنام وفي عبادتها تاويلات منها انهم كانوا في قديم الدهر عبدة الكواكب ثم اتخذوا لكل كوكب
تمثالا ثم اشتغلوا بعبادتها وكانت فيهم توجيه تلك العبادة الى الكواكب ومنها ان اصحاب الطلسمات كانوا يرصدون الاوقات
الصالحة للطلسمات النافعة في الاعمال المخصوصة فعملوا في ذلك الوقت صنما ويعظمونه ويرجعون اليه الا انهم لما عبدوها معظمين
معتقدين الاستحقاق للعبادة كانهم صاروا قائلين بتعدد الواجب لاستلزام استحقاق المعبودية الوجوب و
اما القائلون بتعدد الصفات الزائدة للواجب تعالى كما هو مذهب الفلاسفة والشيعة واما المعتزلة فلهم تفصيل يعني خلق
الحيوان لافعاله كما هو مذهب المعتزلة وخلق الشيطان للقبائح كما قال المعتزلة وخلق العقول للنفوس الفلكية
وللاجسام الفلكية وخلق الافلاك لما في عالم العناصر كما هو مذهب بعض الحكماء فيبالغون بالتوحيد وينزهون
الواجب من ان يكون خالق الشر ومصدر الصدور الكثرة وليسوا مشركين كالمثبتين الالهة المتعددة ولكن اهل البدع
والضلال لانهم يخالفون الحق باثبات ما لا ينبغي للواجب ونفي ما ينبغي له عنه تعالى وتقدس الا ان القول بتعدد
الذوات القديمة الموجدة لذوات مستقلة خطب هائل يورث الضلالة المخلدة في الجحيم والواجب ليس بجسم
ولا عرض للاحتياج يعني انه لو كان جسما لكان مركبا اذ كل جسم مركب كما مر وكل مركب يحتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج
بواجب ولو كان عرضا لكان محتاجا الى محل يقومه اذ لا معنى للعرض سوى ذلك والمحتاج لا يكون واجبا ولا متحيزا للزوم
قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون التحيز واللازم باطل لما هو مقرر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته بل وجوبه
اي وجوب الحيز وامكان الواجب لان الواجب المتحيز محتاج الى الحيز وكل محتاج ممكن فيلزم امكان الواجب
دون العكس اي ليس الحيز محتاجا الى الحيز لامكان الخلاء فيكون مستغنيا عن المتحيز الواجب والمستغني عن الواجب يكون
مستغنيا عما سواه بطريق الاولى فيكون واجبا ولا جوهرا لا لما مر اذ معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل او ماهية اذا وجدت
كانت لا في موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك كما مر ولو اريد به اي بالجوهر القائم بنفسه
وبالجسم الموجود مطلقا كما هو شائع فيما بين الحكماء فيمتنع شرعا لان اسماء الله تعالى توقيفية ولحبط اطلاق
الجسم والجوهر يطلق غالبا على الممكنات والقول بانه تعالى جسم على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد شديد
الجعودة وقيل شيخ اشمط الراس واللحية او غيره سواء كان مركبا من لحم ودم كما قال مقاتل بن سليمان او نورا يتلالؤ
كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه وفي جهة العلو اما بشرفا بالجهات كما قال محمد بن الهيصم مماسا
للعرش في الصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال كما هو مذهب بعض اليهود حتى قالوا ان العرش يئط
من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل او محاذيا له اي للعرش والقائلين بالمحاذاة فرقتان فرقة على
ان بعده عنه بمسافة متناهية وفرقة على انه بمسافة غير متناهية تمسكا بان كل موجود جسم او جسماني ومتحيزا
وحال فيه اعني المتحيز ومتصل بالعالم او منفصل عنه جهالة محضة والقول بخ تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا

والنصوص الواردة من الكتاب والسنة المشعرة بكونه تعالى جسما او في جهة كقوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون الا
ان يأتيهم الله الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على
عيني خلقت بيدي والسموات مطويات بيمينه يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام
للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عليه السلام ان الله ينزل الى
السماء الدنيا الحديث ان الله خلق آدم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار انه يضحك الى اوليائه حتى يبدو
نواجذه ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك متأول بتأويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية
على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث ولا يتحد الواجب بغيره لما سبق من امتناع اتحاد الاثنين و
للزوم الانقلاب اي انقلاب الواجب ممكنا او الممكن واجبا او اجتماع الوجوب والامكان في شيء واحد ولا
يحل في شيء لامتناع الاحتياج والتحيز لان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او
عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير
ينافي الوجوب وحكي الحلول والاتحاد عن النصارى في حق عيسى عليه السلام واختلفوا في الاتحاد فقالت
النسطورية معنى الاتحاد ان الكلمة ظهرت في عيسى عليه السلام وصارت معه هيكلا او قالت اليعقوبية الاتحاد هو
الممازجة حتى يصير منهما شيء ثالث كما قالت صاحب الصحائف وانما وقعوا في ظلمة هذه الشبهات لانه جاء في الانجيل
ما يوهم ظاهره على مثل هذا ولعل مضمونه بالعربي ايضا وحكي الحلول عن بعض الغلاة من النصارى في حق مريم
عليها السلام وعن بعض غلاة الروافض في حق علي رضي الله عنه فمنهم من قال ان الكلمة قد حل فيه تداخل الجسد
فيصدر عنه خوارق العادات ومنهم من قال ظهر اللاهوت في الناسوت كجبريل في صورة دحية الكلبي فلا يبعد
ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كعلي واولاده المخصوصين الذين هم خير البرية ويمتنع اتصافه
تعالى لانه تغير لان الاتصاف به بعد ما لم يكن يكون تغيرا وهو على الله محال ولا يمتنع وجود ذلك الحادث
في الازل لان اتصاف الواجب بالحادث يوجب جواز ازلية الحادث فيلزم الانقلاب اي انقلاب
الحادث قديما ازليا لان الازلي الذي ما لا اول له والحادث ما يكون بعد العدم ويوجب زوال ضده
اي ضد الحادث فيلزم عدم الحلول عن الحادث وما لا يخلو عن الحادث يكون حادثا كما مر واما الاتصاف
بما له تعلق بحادث كالصفات الحقيقية المتغيرة بالتعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه او
الاتصاف بما يتجدد من السلوب والاضافات والاحوال الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه غير رازق لزيد
الميت ورازقا لعمرو المولود فليس من المتنازع فيه فافهم **فصل في الصفات الوجودية** فهي ازلية
ابدية زائدة على الذات اذ لا يعقل من مفهوم العالم الا من له علم وهكذا فالواجب عالم له علم

وقادر له قدرة وحي له حيوة وكذا في السميع والبصير والمتكلم وسائر الصفات ولو كان علمه ذاته وقدرته ذاته
وكذا سائر الصفات لما افاد حمله ولا يجوز ان يقال الله عالم قادر ولم تتميز الصفات بعضها عن بعض لانها
كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات
كان الذات نفس القدرة ضرورة ولم يفتقر الى الاثبات لان اثبات شيء للشيء انما يتصور بين اثنين وجاز اتصافه
اي العلم بما يتصف به الذات من الحيوة والارادة وكذا في سائرها فيلزم اتصاف الصفة بالصفة وهو باطل وقالت
المعتزلة اي في اثبات الصفات للواجب استكمال بالغير وهو تعالى عن ذلك وتعليل للعالمية بالعلم مع انه غني عن
الاحتياج الى الغير لاستحالة الجهل عليه وكاستحالة افتقاره الى فاعله يجعله عالما وتكثير القدماء وهي الذات والصفات
وكفرت النصارى به قلنا في جواب قولهم فيه استكمال بالغير الصفة لا عين ولا غير حتى يلزم الاستكمال بالغير
ولو سلم انها غير فلا نسلم الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له بل نقول هذا الكمال ناشئة عن الذات
والتحقيق هو ان هذا غاية الكمال وقلنا في رد لزوم الكفر في التكثير الكفر بتعدد الذوات القديمة كما التزم
النصارى واعلم ان القول بتعدد القديم مطلقا ليس كفرا بالاجماع بل في القديم بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم
الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم ذاتيا كان او زمانيا فلا نسلم ذلك في
الصفات بل في الذوات ذاته معنى القائم بنفسه قالوا اي المعتزلة في نفي الصفات اي ان الصفات لو كانت
قديمة كانت باقية بالضرورة وبقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل قلنا
المستحيل قيام العرض بالعرض كما مر والمعنى اعم من العرض لانه كما يطلق على العرض يطلق على المفهوم وفيه نظر
لان معنى قيام العرض بالعرض التبعية في التحيز وسبب استحالته في العرض انه لا يستقل بالتحيز فكيف يتبعه غيره وهذا
القدر يلزم في المعنى ايضا واجيب بان معنى القيام الاختصاص الناعت بالمنعوت كما هو المراد في قيام الاحوال
والصفات بالذات ويجوز ان يراد هذا المعنى في قيام العرض بالعرض ايضا ولو سلم فهي باقية ببقاء هو نفس الذات
[illegible] بقاء للذات [illegible] وللصفات ولكنها لا [illegible] لانها ليست غير الذات او نقول بقاؤها اي الصفة ببقاء هو عينها
اي [illegible] كالعلم للذات فيكون به عالما وبقاء بنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء للصفات [illegible]
وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول الشيئين ببقاء واحد لان احدهما كان
[illegible] قيام صفة بذاته [illegible] حصول متحركين بحركة واحدة قالوا لو كانت لذاته تعالى صفات [illegible]
من العلم والقدرة وغيرهما فاما ان تكون قدرته وعلمه كقدرة الشاهد وعلمه فلا يختلف آثارهما والاختلاف
في الآثار [illegible] فيلزم من اثباتها عدم اختلاف الآثار لان الاشتراك والتماثل في تمام الماهية
[illegible] ولذلك يكون جميع صفات الممكنات [illegible] وهو بين البطلان فتعين [illegible] الصفات

الموجودة القدرة قدمها على سائر الصفات لانها مبدأ الآثار وهي صفة واحدة ازلية تؤثر في الممكنات من شانها ان يكون مقدورة
الاستناد الحوادث اليه تعالى اتفاقا منا ومن الخصم والذي يستند اليه الحوادث لو لم يكن قادرا ونعني به انه ان شاء
فعل وان لم يشا ترك وبه يراد بكونه مختارا وبمقابله كونه موجبا بالذات وبه قال الفلاسفة فلو لم يكن قادرا يكون
موجبا وان كان موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة وهو ان لا يوجد حادث اصلا او عدم استناد الحوادث
الى المؤثر او التسلسل في الممكنات او تخلف المعلول عن الموجب بطلان هذه اللوازم كلها دليل بطلان الملزوم اما
بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه تعالى موجبا ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد
فاما ان لا يستند ذلك الحادث الى مؤثر او يستند فان لم يستند فهو الثاني من تلك الامور وان استند فاما ان لا
الى القديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث اي التسلسل وان انتهى فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة من
الحوادث دفعا للتسلسل في الحوادث فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام كذا في المواقف و
لانه تعالى لو كان موجبا لزم من ارتفاع الممكنات ارتفاعه لاستلزام ارتفاع ما ثبت بالايجاب ارتفاع
الموجب لامتناع استناد مواضع الكواكب والاقطاب واختلاف الاعضاء والاشكال في
اعضاء الحيوان واشكاله الى غير المختار لانا اذا فرضنا انه تعالى موجب فليس له قدرة مرجحة فيلزم الترجيح بلا مرجح
في تخصيص الكواكب بمحالها والاشكال بانواع الحيوان اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجيا موجبا لزم ان يكون
الحيوان كرة او على شكل واحد لان ثخانة النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الواجب الى الاجزاء على
السواء وعلى كل شكل كرات مضمومة بعضها الى بعض لان ثخانة النطفة مركبة من البسائط مثل ما ذكر وفيه بحث اذ يجوز
ان يكون امتزاج الاجزاء مانعا من الكرية وقد تمسك بالادلة السمعية من الاجماع وغيره من الكتاب
والسنة مثل قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وبان القدرة وغيرها من العلم والحيوة صفات كمال
واضدادها من العجز والجهل سمات نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها وبان اتقان العالم وضعه على ما
من اللطائف والعجائب وانتظامه على هذا الكمال لا يتصور الا من قادر حكيم عالم بحكم الضرورية تمسك
المخالف بوجوه ستة وهو الحكماء القائلون بالايجاب بان تعلق القدرة باحد مقدورية المتساويين بالنظر
الى نفس القدرة لا يكون الا بمرجح فينقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح ويتسلسل وبانه اي تعلق القدرة
والارادة بالعالم اما قديم فيكون الاثر وهو العالم قديما وحادث انتقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك
التعلق فيتسلسل الحوادث وبان الاثر انما يصدر بعد تمام الشرائط واذا اجتمع جميع ما لا بد منه وجب صدور
الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك ودخ لاختيار وبان اثر المختار ان كان اولى به من الترك لزم الاستكمال
بالغير وهو الا اي وان لم يكن اولى من الترك فالعبث اي لزم كون فعله تعالى عبثا وكلا الامرين محال وبانه الى آخره

ان امتنع فی الازل فقد صار ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب ای انقلاب الممتنع ممكنا او امكن الاثر فی الازل
فقد اوجده القادر المختار فاستناد الازلی الى المختار وهو ممنوع وبانه ای اثر المختار اما معلوم الوجود ای ان يعلم
فی الازل وقوعه فيجب او العدم ای ان يعلم عدم وقوعه فيمتنع والا لزم الجهل ولا شیء من الواجب والممتنع بمقدور فلا
يكون الاثر مقدورا والزوال ممكنية فی الواجب وجود الفعل وفی الممتنع واجيب عن الاول بانا نعترف ان تعلق
القدرة باحد مقدوريه لا يكون الا لمرجح والمرجح تعلق الارادة لذاتها ای الارادة التی من شانها ان تعلق
باحد المتساويين لذاتها كما اختار الجائع احد الرغيفين فلا تسلسل وعن الثانی بانه يجوز تعلق القدرة والارادة
فی الازل بايجاده ای العالم فی وقته الذی وجد فيه وعن الثالث بان الوجوب بالاختيار عين الاختيار
ای وجوب الفعل عند اجتماع الشرائط بالاختيار وهذا محقق وهو مثبت للاختيار لا مناف له لانه بحيث لو شاء لترك بخلاف
الموجب نظر الفرق وعن الرابع بقوله وقيل انا لا نسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا فان الاولى فی
نفسه او للغير لا يكون عبثا وان سمی مثله عبثا بناء على خلوه عن نفع الفاعل فلا نسلم استحالته على الواجب واشار
الى ضعفه بلفظ قيل لان افعال الله تعالى ليست معللة باغراض حتى يقال انه اولى لنفسه او للغير لا يسأل عما يفعل
وعن الخامس بان الحادث ممكن فی الازل لذاته لممتنع وقوعه لكونه اثر القادر المختار ای انه ممكن
فی الازل بالذات وممتنع الوقوع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو ازلی بل لما هو ممكن فی
الازل بذاته ولا نسلم استحالته وعن السادس بانه تعالى يعلم وجوده ووقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافی
فی المقدورية بل يحققها وجميع هذه الوجوه مع الاجوبة مذكورة فی شرح المقاصد ايضا ثم قدرته تعالى غير منقطعة
فی طوال الدهور ولا مقتصرة على بعض الممكنات بل تتناول جميع الممكنات فلان التناهی والانقطاع من خواص
الكم ولا ثم اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فلا يناسب اليها التناهی لان المقتضی للقادرية هو الذات
والمصحح للمقدورية هو الامكان والانقطاع لها ولا نهاية للممكنات قبل الوجود وتخصيص البعض بشرائط التعلق
التعلق وموانعه دون البعض فالقدرة عامة بما ذكرنا النصوص الدالة على شمول قدرته مثل والله على
كل شیء قدير وخالف بعض المعتزلة كالنظام ومتبعيه فی القبائح لانه مع العلم بقبحه ايجاده سفه وبدونه
جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه فله ان يتصرف على ای وجه
اراد والبعض كالجبائية فی مقدور العبد ای لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله واراد العبد
[illegible] فوقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان والجواب انه مبنی على تأثير القدرة الحادثة
[illegible] نظلانه على تقدير تاثيرها فساد بها فی هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى او قدر عليه من العبد فيه وخالف
كالقاسم البلخی ومتابعيه فی مثله ای مثل فعل العبد ای لا يقدر تعالى على مثل فعل العبد لان فعله اما طاعة

او معصية او سفه تعالى عنهما والكل منه محال والجواب ان ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل
بالنسبة الينا وقصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات والاعراض وبعد فهذا محل تامل
وبالجملة فالكل مستند اليه تعالى ابتداء اى بلا واسطة شئ ما واختيارا عندنا واستناد الكل اليه تعالى
اعم من ان يكون ابتداء او بواسطة عند غيرنا والغير فرق فذهبت المعتزلة الى ان الشرور والقبائح
من الشيطان واسندوا الافعال الاختيارية للحيوان اليه وهذا مسئلة خلق الاعمال وبلا اختيار ابتداء
او بواسطة عند الفلاسفة فانهم ذهبوا الى الصادر عنه تعالى بلا واسطة بطريق الايجاب هو العقل
الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا الى ترتيب المعلولات كما مر والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد كما مر وذهب المنجمون وهم الصابئة الى ان الكواكب المتحركة هى المدبرات امرا فى عالم بناء الدوران
الحوادث وجودا وعدما والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف فى بعض المواضع
وسيما اذا قام البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر فى الوجود الا الله
ومنها اى من الصفات الموجودة العلم وطريق اثباته بان فعله متقنا محكما لاستناد العالم مع امكانه
وانتظامه على هذا النظم العجيب اليه وكل من كان اثره بهذا البديع يكون عالما بالضرورة ونبه عليه مثلا بان من
راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم او نزلنا
فان من راى فى الآفاق والانفس تامل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تفكر فى الحيوانات وما هديت
اليه من مصالحها فى صنع اوكارها وصيد ارزاقها من الحبل واعطيت من الآلات المناسبة لها جزم بان صانعها
كان في صنعه عالما بحقائقها من حيث يبنى وينبغى ولكونه تعالى قادرا مختارا اى فاعلا بالقصد و
الاختيار كما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر من الحيوانات العجم فى مساكنها وتدبير
معاشها كالنحل والعنكبوت وغيرها افعال متقنة محكمة مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان مصدر هذه
الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يخلق الله تعالى فيها من العلم قدر ما تهتدى الى ذلك واثباته
بالسمع اى بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع دور فان التصديق بارسال الرسل وانزال
الكتب متوقف على التصديق بالعلم فيدور بخلاف مثل القدرة والكلام فان اثباته بالادلة السمعية
لا يوجب الدور وعلمه تعالى لا ينقطع ولا يقتصر اى لا يصير بحيث لا يتعلق بمعلوم بل يعم المفهومات
الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات وانما
لعمومه للمفهومات كلها لتماثل ما مر فى القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذاتى
ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها وخالف بعضهم

في العلم بل انه لعدده الا نثينية فانهم قالوا انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين
اثنين متغايرين ونسبة الشيء الى نفسه محال لعدم التغاير والجواب منع كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة
الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة كذا قيل او بالعلم اي خالف البعض في العلم بالعلم للزوم لاتناهي
الصفات اي لو كان تعالى عالما بالعلم للزم اتصافه بما لا يتناهى عدده من المعلوم وهو محال لان كل ما هو موجود
بالفعل فهو متناه وكلما تعلق به العلم موجود بالفعل والجواب ان العلم صفة واحدة لها اعتبارات عقلية متعلقات
بالمعلومات لا بوجودات عينية فيلزم المحذور ان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هو بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة
الاعتبارات الخارجية فضلا عن لاتناهيها او بغير المتناهي لاستحالة وجوده اي خالف بعضهم في العلم بغير
المتناهي اذ كل معلوم متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يتعقل وغير
المتناهي غير متميز عن غيره بوجه والا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير فيلزم التناهي هف والجواب انا
لا نسلم ان المعلوم والمعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية يمتاز به عن غيره وانما يلزم ذلك لو كان التميز منحصرا
في ان يكون بحسب الحدود والنهايات او بالمعدوم اي وخالف بعضهم في علمه تعالى بالمعدوم لانه نفي محض
وخالف الفلاسفة في العلم بالجزئيات لتغيرها قالوا لو علم الباري تعالى بالجزئيات لزم تغير علمه بتغير الجزئيات
واللازم مح بيان الملازمة ان زيدا اذا كان في الدار تعلق علمه تعالى بكونه في الدار فبعد خروجه منها ان بقي
العلم الاول لزم انقلاب العلم جهلا لان زيدا اذا لم يكن في الدار وتعلق علمه بانه في الدار كان غير مطابق وهو
الجهل وانقلاب العلم جهلا هو نفس التغير وان لم يبق العلم الاول بعد خروج زيد من الدار فيلزم التغير البتة وكذا
بان من الجزئي ما لا يتغير باعتبار ذاته يعني ان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وان تغير الاضافة
لا يوجب تغير المضاف كالقديم يوجد قبل الحادث ومعه وبعده وضعف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ثم معه اذا وجد
ثم بعده اذا اعدم من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير
العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات والحاصل ان على
التقديرين لا يلزم تغير في صفة حقيقية موجودة بل في مفهوم اعتباري وهذا ما قيل والقائل مشايخ
المعتزلة وكثير من الاشاعرة ان علمه تعالى بان الشيء سيوجد هو نفس علمه بانه وجد
وبالجملة ان العلم لا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتكثر بكثرته اي المعلوم اذ لو تكثر بكثرته لزم كثرة
العلم بل عدم تناهيها بحسب عدم تناهي المعلومات وان العلم صفة تتجلى بها المعلومات بمنزلة مرآة
ينكشف بها الصور فلا يتغير العلم بتغير المعلوم كما لا تتغير المرآة بتغير الصورة ودون القول انما يصح
اذا لم يجعل العلم نفس الاضافة بل صفة ذات اضافة اما اذا جعل اضافة اي تعلقا بين العالم والمعلوم

على ما يراه جمهور المعتزلة ولاتهم فلهذا اورده ابو الحسين البصري بوجوه ذكرها المص في شرح المقاصد فلا نطول الكتاب بذكرها
ومنها اي من الصفات الارادة وهي صفة موجودة قائمة بالذات بها يتمكن وتخصيص احد طرفي المقدور
بالوقوع وهذا قريب من الاختيار الا ان في الاختيار ملاحظة الطرف الآخر دون الارادة قوله وتعلقها الخ فانها
اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان نسبة الارادة الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء فتعلقها
بالفعل دون الترك في هذا الوقت دون غيره يفتقر الى مرجح والمرجح هو الارادة فيلزم تسلسل الارادات وتقرير الجواب
ان تعلق الارادة بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة شانها التخصيص والترجيح وقدمها اي الارادة
لا يوجب قدم المراد لان تعلقاتها حادثة تعند وقوع المراد يزول تعلقها والقول بانها حادثة قائمة بذاته
وهو قول الكرامية ضروري البطلان لما يلزم من قيام الحوادث بذات الله تعالى والقول بانها اي الارادة نفس العلم
بالنظام الاصلح وهو قول الحكماء فانهم قالوا الارادة هو تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه
السابق على حسب الاوقات المرتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يكون كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
او القول بانها كون القادر غير مكره في ذلك الفعل ولا ساهٍ وهذا قول النجار او القول بان الارادة هو
العلم في فعله نفسه وانما هو الامر في فعل غيره حتى ان ما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا له وهذا قول
الكعبي وكثير من معتزلة بغداد او القول بانها الداعية بمعنى العلم بنفع زائد في الفعل يعني انها علمه
تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الفعل نفي لما هو معنى الارادة اي هذه الاقوال كلها نفي لما هو معنى
الارادة المعلوم لكل متصف وهو ما يعلم كل واحد منا انه قبل ان يصدر عنه فعل او ترك يظهر في نفسه حالة
ميلانية تقتضي ترجيح احدهما على الآخر وقد دل عليه النصوص من قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم
جميعا ولا فرق بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية واستلزمه اي معنى الارادة المعلوم لكل متصف الفعل
باختيار ونحن نعتقد انه تعالى قادر مختار في افعاله قطعا ومنها اي من صفات الله تعالى الحيوة والسمع
والبصر لدلالة النصوص القاطعة الواردة في الكتاب والسنة وهي لكثرتها لا تشتبه على احد ولا حاجة
الى ايرادها واجماع الانبياء بل جميع العقلاء من الحكماء وغيرهم على ذلك اي على انه تعالى حي سميع بصير
لكنهم اختلفوا في معناها فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان الحيوة عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة
وذهب الجمهور منهم ومن المعتزلة الى انها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة وذهب الحكماء
والكعبي وابو الحسين البصري الى ان السمع والبصر عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور
من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات وقد دلت الحجج

السمعية ايضا على هذا لانها ورد على ان الله تعالى سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات بعد
المبصرات حال حدوثها وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند التعارض ولان الخلو عنهما اي عن
هذه الصفات التي هي كمال نقص وهو على الله محال كما مر للاجماع فثبت صفات ثلثة قديمة ولما اعترض انه
لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر
اشار الى دفعه بقوله ولا يلزم قدم المسموع والمبصر لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة
كالعلم والقدرة وما يقال انها اي الحيوة اعتدال المزاج كما يقال في الحيوان انها اعتدال المزاج النوعي
ويقال في السمع والبصر تاثر الحاسة فان الابصار انما يحصل بحصول صورة المرئي في العين والسمع
بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ممنوع في حقه تعالى اذ لا يتصور مزاج فضلا عن اعتداله وتاثر حاسته
بل هما صفتان قائمتان بالله تعالى كما حققناه وكذا كونهما اي السمع والبصر مجرد العلم بالمسموعات وبـ
المبصرات كما قال الكعبي وابو الحسن ممنوع لما مر من النص ولان المسموعات والمبصرات من العالم وقد ثبت انه تعالى
خالقه وخلق الشيء وايجاده مشروط بان يكون مدركا بوجه من الوجوه والا لا يتحقق ايجاده ان الخلق يقتضي ادراك
الشيء من الجهة التي هو بها وادراك المسموع والمبصر من حيث انه مسموع ومن حيث انه مبصر ولا شك في ان هذا
الادراك لا يحصل بساير الصفات فلا بد ان يكون له صفتان اخريان متعلقتان بالمسموعات والمبصرات
من حيث هما هما واما الشم والذوق واللمس فلم يرد بها الشرع ولم يجوزه العقل لكن المذهب
الصحيح انه تعالى يدرك متعلقاتها قال امام الحرمين الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري باحكام
الادراكات الاخر اعني الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروايح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين
والخشونة اذ كل ادراك يحصل نفيه ضده وهو نقص فما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه
باحكام الادراكات ثم تقدس الباري عز وجل ان يكون شاما او ذائقا او لامسا فانها تنبئ عن اتصالات تعالى
الرب عنها وتنزه ومنها اي من صفات الرب الموجودة القائمة بذاته الكلام بشهادة اجماع الانبياء وتواتر
قولهم ثابت صدقهم بطريق ولانه المعجزات مع عدم توقف دلالة المعجزة على الكلام ليلزم الدور فانه لا
يتوقف الكلام على المعجزة وصدق المعجزة على اخبار الله تعالى عنها بطريق التكلم ليدار ولان ضده اي ضد الكلام في
الحي نقص وهو كمال ولو كان لغيره لزم كما بالغير عليه تعالى الله تعالى عن ذلك فالحاصل انه لا خلاف لارباب الملل و
المذاهب في انه تعالى متكلم واختلفوا في معنى كلامه وهو عندنا صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية
للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك هذا هو الكلام النفسي ويدل عليها العبارات
والكتابة فتلك الصفة هو الكلام النفسي وما عبر به عنه هو الكلام الحسي فاذا عبر عنه بالعربية فقرآن او بالسريانية فانجيل

او بالعبرية فتوريته وجمهور العرف على ان المعقول من الكلام هو الحسي دون النفسي وقد عرفت معناهما ولم
ينقل بقدم الحسي الا الحنابلة والحشوية فانهم قالوا اما ثبت ان كلام الله تعالى هو هذه الحروف والاصوات ولا يتصور
قيامها بذات الغير لان صفة الشيء لا يمكن قيامها بالغير ولا بانفسها فتعين قيامها بذاته تعالى فتكون قديمة الا لصدق
انه تعالى محلا للحوادث وبطلانه ضروري لكونه اي الحسي متوتبا لاجزاء ممتنع البقاء وان الكل الذي هو صفة
الله القائمة به هو الكلام النفسي لا الحسي كما توهموا من اشتراك اللفظ وعند المعتزلة هو اي الحسي حادث في جسم لاستحالة
منافيه ومعنى تكلم الباري تعالى عندهم انه خالق فيه اي في الكلام حروفا واصواتا او في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي
صلى الله عليه وسلم بناء على اثبات كونه نفسيا ان معنى المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام للقطع بان موجد
الحركة لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا ولا يتصور الكلام القائم بذاته تعالى اللفظي وهو المنتظم
من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط
بانقضائه فتعين المعنى وهو الكلام النفسي المذكور والقول بان النظم قد يكون دفعي الاجزاء فيصح قيامه به تعالى
كالنقاش بنفس الحافظ او بالطابع وهو لانه يضر حادث وايضا كل من يأمره وينهى ويخبر ويستخبر يجد من
نفسه معنى غير العلم والارادة فذلك المعنى هو الكلام النفسي يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وما
يعبر به عنه هو الكلام الحسي وشاع عند اهل اللسان اطلاق الكلام عليهما كما قيل شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما
۞ جعل اللسان على الكلام دليلا ۞ والفرق بين الحسي والنفسي بين اذ المعبر به اي الحسي قد يختلف باختلاف كل من هذه
الثلثة نوعا وصنفا دون المعنى ولا نزاع في انه اي الكلام يقال بالاشتراك والمجاز المشهور شهر الحقائق على النظم
المخصوص والوصف الحادث المسموع لا يجوز انه دال على كلامه القديم بل لانه انشاءه واخترعه بقوة صرفه في اللوح
المحفوظ لقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او بجريه في الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم الآية فانه بخيس الانشاء
والاختراع يقال لهذا النظم كلام الله ونحو العربي منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة والقراء والفقهاء
وفي علم الاصول واليه يرجع ما يشهد بالحروف مثل المنزل العربي كقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والعربي
هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى وامتنع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ والمقروء فان قراءة
المعنى غير متصور والمسموع كقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له والمتحدى به فان قيل التحدي فيه
وايم فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور
في الصفة القديمة ونحو ذلك من الذكر والقول لقوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث [illegible] انما امره
اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون قالوا اي القائلون بحدوثه انه لو كان ازليا فالاخبار في الماضي كذب
والامر والنهي سفه او عبث وهي في القرآن كثير والكذب والسفه والعبث على الله محال لانها نقص وعجز وتخييب

اى الكلام فى الازل لا يتصف بالماضى والحال والمستقبل لعدم الزمان ولا الامر والنهى وانما يصير احد الاقسام
فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات مع انه يكفى فى الخطاب بالامر والنهى فى الكلام النفسى
فيما طلب معقول وجوده كما فى خطاب النبى صلى الله عليه وسلم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة والتحقيق انه
انما يلزم السفه والعبث لو خوطب المعدوم وامر فى حال عدمه واما على تقدير وجوده وطلب الفعل ممن سيوجد
كما فى طلب الرجل تعلم ولده الذى اخبر صادق بانه سيولد فكلا او المذهب انه اى الكلام واحد فى الازل يتكثر
بحسب التعلق فيما لا يزال اذ لم يرد السمع بالتعدد وثبوت الكلام انما هو به بل انعقد الاجماع على نفى الكلام
ثالث قديم فوجب ان يقال انقسامه الى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء انما هو بحسب التعلق فالكلام الواحد
باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشئ آخر على وجه آخر يكون امرا كما فى سائر الصفات
واثبت الشيخ البقاء يعنى انه زعم بعض اصحاب الظواهر انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة وليس كذلك
بل له تعالى صفات كثيرة وانا ما اوردوا منها الا التى يتوقف عليها تصديق النبى عليه السلام والتى اختلف فيها من
الصفات المختلف فيها البقاء واثبت الشيخ ابو الحسن الاشعرى البقاء وهى صفة كسائر الصفات لان الباقى
بلا بقاء كالعالم بلا علم فان الوجود متحقق فى ذاته دون البقاء كما فى اول فلزم كون البقاء صفة وجودية
زائدة على الوجود ورده القاضى ابو بكر الباقلانى وامام الحرمين والامام الرازى وجمهور معتزلة البصرة بانه
اى البقاء استمرار الوجود اى هو نفس الوجود فى الزمان الثانى لا شئ زائد على الوجود وبانه يعود الكلام
فى بقاء البقاء اى لو كان البقاء امرا موجودا لكان له ايضا بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا
ويتسلسل البقاءات واجيب بان بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل فى وجود الوجود واثبت بعض الفقهاء التكوين
من الصفات الوجودية واشتهر القول به عن الشيخ ابى منصور الماتريدى واتباعه وهم ينسبون الى قدمائهم وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وهو صفة ازلية لانه تعالى خالق اجماعا فله التخليق والتكوين
ومدح به نفسه بكلام ازلى قوله تعالى هو الله الخالق البارى المصور فيلزم صفة ازلية وهى المعنى بالقول
المكل بانه تعالى يكون الاشياء فانها كلمة ازلية هى كن لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
ولما اعترض انه لو كان التكوين صفة ازلية لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التاثير الفعل بدون الاثر
اشار الى دفعه بقوله وكلا يلزم من قدمه قدم المكون لان المراد صفة بها يتكون الاشياء فى اوقاتها
وتخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال والحق انه معنى اضافى يعقل من تعلق المؤثر بالاثر وليس سوى
تعلق القدرة والارادة بالمقدورات قال الامام الرازى الصفة التى يسمونها التكوين يكون تاثيرها
اى بالنظر الى نفسها فلا تتميز عن القدرة والتمدح فى الازل بالخالقية نفسه مثل التمدح بانه سيخلق

ما في السموات اي هو بحيث لم ذلك فيما لا يزال والاخبار عن الشي في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كذكر السماء والارض والانبياء وغير ذلك وما قيل ان التكوين هو نفس المكون وان التاثير نفس الاثر واشتهر هذا عن الاشعري وفساده ظاهر غني عن البيان ولكن معناه ان المفهوم من اطلاق لفظ الخلق هو المخلوق يعني ان لفظه شاع في الناس بحيث لا يفهم من الاطلاق غيره لا انه هو حقيقة وان الحاصل من التاثير الخارج هو الاثر لا غيره واما سائر ما يطلق عليه تعالى من الرحمة والكرم والرضاء وغير ذلك من الصفات الموجودة فراجعة الى الصفات المذكورة وما ورد في الكتاب العزيز الذي لا ياتي الباطل من بين يديه ولا من خلفه مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والوجه في قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني وغير ذلك من القدم كما ورد في الحديث وغيره مجازات وتمثيلات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء وتمثيل وتصوير لعظمته واليد مجاز عن القدرة وتمثيلها والوجه مجاز عن الوجود والعين عن البصر فصل في احواله تعالى الحق انه يصح ان يرى وهو مذهب اهل السنة والجماعة بمعنى حصول الحالة الادراكية التي تجدها الانسان حيث ما يرى الشي بعد علمه كالحالة الحاصلة عند النظر الى القمر من غير جهة ولا مقابلة ويحصل ذلك للمومنين في الجنة قال صاحب الصحائف ان الله تعالى كامل العلم تام الادراك لا يعزب عنه شي فيكون مدركا للاشياء باعيانها لامتناع التخيل والتوهم عليه وهويته موجودة ليست غائبة عنه فيكون مدركا لنفس هويته الموجودة بدون توسط المثال فاذا ادركها بدون التوسط يكون هويته الموجودة شاهدة لم فجاز على هويته المجردة من الاين والكيف ان تكون مشاهدة فعلم ان هويته المجردة الموجودة قابلة للروية فلم يبعد لان يخلق الله تعالى قوة هذا الادراك في الباصرة بعد البعث فجاز ان ترى اذا تجلى من غير تشبيه ولا تكيف ولا محاذاة ولا مسامتة انتهى كلامه اما اثبات الصحة لروية تعالى فلان موسى صلى الله عليه وسلم طلب الروية فلو لم يجز الروية لم يطلبها موسى عليه السلام لانه ان كان عالما بانه لا يجوز كان طلبه عبثا وهو لا يليق بالانبياء وان كان جاهلا بالجواز وعدمه فليف وكان كليما نبيا والله تعالى علقها اي الروية على الامر الممكن في نفسه وهو استقرار الجبل والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق اي المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والقول اي قول المعتزلة بانه اي موسى عليه السلام انما طلب العلم وغيره عنه بلازمه وهو الروية او بانه على حذف مضاف اي روية آيته وانه عليه السلام طلب مع العلم بانه لا يجوز لاجل القول حيث قالوا ارنا الله جهرة او انه صلى الله عليه وسلم سال لزيادة الطمانية لسماع الامتناع اي امتناع الروية ظاهر البطلان خبر القول لان في الاولين صرف الاية عن الظاهر بلا ضرورة وعن الثالث والرابع بانه المجبر والعا[illegible] ن يطلب ما لا يجوز وقد يستدل على جواز الروية بدليل عقلي بان متعلق الروية المشترك بين الجوهر والعرض فانا نرى الجواهر مثل الطويل والعريض

وتميز الطويل من الاطول ومرجع الطول والعرض الى الاجزاء المتألفة في سمت مخصوص وادراك الطويل ادراك لتلك
المتألفة تبارعلى تركبه من الجواهر الافراد ونرى الالوان والاضواء والحركة والسكون والاجتماع وغير ذلك من الاعراض
فلو عللنا الرؤية بعلة غير مشتركة لكون الجوهر جوهرا والعرض عرضا لزم تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة وانه غير جائز ثم
المشترك بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود والحدوث لكن الحدوث يمتنع لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار العدم
جزء العاية واذا اسقط العدم عن درجة سقط الحدوث ايضا فتعين ان ليس العلة الا الوجود المشترك بينهما وهو
مشترك بين الواجب وبين الممكنات لما مر لان الحدوث او الامكان عدمي لما ذكرنا آنفا مع اشتراك
المعدوم فيه اي في الحدوث والامكان فلزم اعتباره فيما يصح ان يكون صفة للمعدوم لا يصلح للعلية فقد
تحقق في حقه تعالى علة كونه مرئيا وجواز الرؤية عند تحقق ما يصلح ان يكون متعلقا بها ضروري
فيكون رؤية الباري تعالى ضروريا ايضا ونقض هذا الدليل بانه لو صح ما ذكرتم لصح رؤية المشمومات والمذوقات
والمدركات والمسموعات بجريان الدليل المذكور فيها بعينه فاشار الى الجواب بقوله وجواز رؤية كل موجود
حتى الاصوات والطعوم والروائح والعلوم ملتزم فان الرؤية عبارة عن زيادة كشف وانضاح
على امر وهذا لا يختص بموجود دون موجود بل لا يختص بحاسة البصر فيصح رؤية جميع المحسوسات وان استبعد
رؤيتها لجريان العادة من الله تعالى ذلك لا امتناع ان يخلق فينا تلك الحالة الادراكية فان قيل الواحد
النوعي قد يعلل بالعلل مختلفة كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة قلنا الكلام في
المتعلق اي متعلق الرؤية والرؤية قد تتعلق بالشيء من غير ان يدرك جوهريته او عرضيته فانا
قد نرى الشيء ونذرك ان له هوية ما من غير ان ندرك انه جوهر او عرض فضلا عن ان ندرك زيادة
خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سواد او خضرة واما الوقوع اي وقوع الرؤية في الآخرة للمؤمنين
فللدلائل السمعية كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولم يعهد عن ائمة واللغة المتتبع لموارد
استعماله استعمال نظر اليه الا في الرؤية وحمل النظر على الانتظار وحمل لفظ الى على النعمة كما حمل المعترضي
حيث قال لم لا يجوز ان يكون النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ويكون الى
في الآية واحد الآلاء فيكون اسما لا حرفا وصلة للنظر كما ذكر الجوهري في الصحاح الآلاء النعم واحدها الى بالفتح
وقد يكسر ويكتب بالياء او يكون الى بمعنى عند كما ذكر الازهري في تهذيبه نقلا عن ابن السكيت ان الى يجيء بمعنى
عند فيكون معنى قوله الى ربها ناظرة نعمة ربها منتظرة او عند ربها منتظرة نعمته ولو كان مكان او في قوله او
حمل الى الواو لكان انسب تعسف عن المعنى له ثم فان الآية وردت في المؤمنين وتخصيصها بالانعام
والاكرام فاذا حمل الى على الحرفية والنظر على الرؤية تحقق لان رؤية الله تعالى من اجل النعم والكرامات ولو حمل

الى على معنى النعمة او عنده والنظر على الانتظار لم تحقق ذلك لان انتظار النعمة لا يكون نعمة بل غما وعذابا كما
قيل الانتظار اشد من الموت وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر الله تعالى شان
الكفار وخصهم بكونهم محجوبين وكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الروية وقوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة وبيان الاستدلال به ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية
فقال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهي ان ينجزه
قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا وبيض وجوهنا وادخلنا الجنة ونجانا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ولقوله عليه السلام انكم سترون ربكم
كما ترون هذا القمر لا تضامون في رويته فان استطعتم ان لا تغلبوا على صلوة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها
فافعلوا ثم قرأ وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها متفق عليه قال الحافظ في سند هذا الحديث حدثنا
عمرو بن عون قال حدثنا حماد وهشيم عن اسمعيل بن قيس عن جرير بن عبد الله قال كنا جلوسا عند النبي
صلى الله عليه وسلم اذ نظر الى القمر ليلة البدر فقال انكم سترون الحديث وقوله عليه الصلوة والسلام
فينظرون الى وجه الله وقوله عليه السلام انكم سترون ربكم عيانا والاحاديث في هذا الباب كثيرة والمخالف
اي المعتزلة المنكرون للروية يدعي قسمنا انهما اي انحصار الروية المقابلة يعني انه تعالى لو كان مرئيا
لكان مقابلا للرائي حقيقة كما في الروية بالذات او حكما كما في الروية بالمرآة وايضا يدعي ان الروية تقتضي
دوامها عند حصول الشرائط يعني انه لو جازت رويته لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان
نراه الآن وفي الجنة على الدوام وكلاهما في حقه تعالى ممنوع لان المقابلة تتوقف على الجهة والتحيز وهو
في حقه تعالى محال واما الدوام فممتنع بالاجماع والعمدة في تمسك المخالف قوله تعالى لا تدركه الابصار
لظهور ان المعنى على عموم السلب لان الجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق
باجماع اهل العربية وائمة التفسير وصحة الاستثناء فاذا دخل عليه لا كان سلبا للعموم وان ادراك البصر عبارة
عن الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الروية ورد بان معنى الادراك هو الروية على صفة
الاحاطة بجوانب المرئي وبحالة اذ حقيقة الادراك النيل والوصول كما في قوله انا لمدركون اي لملحقون فهذه الروية
المكيفة بالاحاطة اخص من مطلق الروية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فلا ينهض استدلال الخصم ولعل التسليم
كون لا تدركه الابصار هو الروية او يدعي ان الادراك اعم منها اي من الروية ونفي الاعم يقتضي نفي الاخص رد بانه
لا عموم في الاشخاص لان قوله الابصار موجبة كلية لان صيغة الجمع حلي باللام الاستغراق وقد دخل عليه
النفي فرفع النفي الايجاب الكلي ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية فلا يكون عاما لجميع الاشخاص ولا عموم في الاوقات

لانها اي قضية لا تدركه الابصار سالبة مطلقة لا دائمة والسالبة المطلقة لا تقتضي الدوام واما قوله تعالى في
جواب سؤال موسى عليه السلام لن تراني فليس للتأبيد اي نفي لن ليس للتأبيد كما يدعيه المخالف انه للتأبيد واذا
لم يره موسى ابدا لم يره غيره قطعا بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط ولا عموم ايضا للاوقات لانه يجوز ان
يكون النفي مختصا بتلك الزمان اي بالدنيا واما قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم استدل به الخصم بانه لو كان الرؤية
جائزة لما سمى الله سؤالهم الظلم ولما يجازيهم بارسال الصاعقة فجوابه ان استعظام سؤال الرؤية بالتسمية
ظلما واخذ الصاعقة فلتعنتهم المستوجب للجزاء وطلبهم الرؤية في الدنيا كالاستعظام لنزول الملائكة في
قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا
عتوا كبيرا مع انه جائز وفاقا **خاتمة** الفضل الجمهور على انه لا طاقة للبشر ان يعلم حقيقته تعالى بل لا يعلم
من الله تعالى الا الوجود وهو من الاعراض العامة والصفات كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك
والسلوب لكونه واجبا اي لا يقبل العدم وازليا اي لا يسبقه عدم وابديا اي لا يلحقه عدم وليس بجسم ولا جوهر ولا في
مكان وليس له ضد ولا ند والاضافات لكونه عالما وقادرا ومريدا وخالقا ورازقا ولا شك ان العلم بهذه
الامور لا يقتضي العلم بالحقيقة المخصوصة بل انما يقتضي ان الموصوف بهذه الصفات متميزة في نفسها عن سائر
الحقائق واما العلم بنفس تلك الحقيقة فنحن عاجزون عنه **فصل** في افعاله تعالى موجد فعل العبد هو الله
تعالى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العباد في
مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وانما للعبد الكسب قال بعض اهل السنة انا نعلم
بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد متعلق
ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته و
قال الامام الرازي هو صفة تحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى وقيل هو العزم المصمم فان الله تعالى
اجرى عادته بان يسد عقيب العزم طاعة كان او معصية اوجد الفعل عقيبه وهو اي الكسب امر اضافي يجب من
العبد حصوله ولا يوجب وجوده وجود الاثر المقدور وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر
في محل قدرته بخلاف الخلق بل يوجب اتصاف الفاعل لذاته يوجب الكسب من حيث هو اتصاف الفاعل
بذلك المقدور وذلك كيفيتين احد الطرفين من الامر المقدور وترجيحه وصرف القدرة اليه وعند
جمهور المعتزلة الموجد للفعل باختياره هو العبد قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني المؤثر في الفعل مجموع
قدرة الله وقدرة العبد قال المص هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا ولا فرق الا بان ايجاد القوى والقدرة

عند المعتزلة بطريق الاختيار وعندهم بطريق الايجاب بتمام الاستعداد واطلقوا لفظ الخلق على العبد اتفقت المعتزلة ومن
تابعهم من اهل الزيغ على ان العبد موجد لافعاله مخترع لها بقدرته الا ان المتقدمين منهم كانوا يمتنعون من تسمية خالقا
عندهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله والمتأخرون يسمونه خالقا مختارا ولذا يعتقدون كون كل حيوان خالقا
لافعاله وقد وردت النصوص القاطعة بان لا خالق الا هو قال الله تعالى خالق كل شيء فاعبدوه
لله تعالى واستحقاق للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء بل يحمل على العموم وقال تعالى ولم يكن له شريك
في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا التخصيص لعموم نفي الشركة بانه خلق كل شيء ازالة لتوهم من ان العبيد وان
لم يكونوا شركاء في الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون بعض الاشياء والافعال ذكره بعد نفي الشركة مستدلا
انا كل شيء خلقناه بقدر بنصب كل وهو المختار اي خلقنا كل موجود من الممكنات بتقدير وقصد وعلى
خالق للعرش والمصحف وقال تعالى والله خلقكم وما تعملون فهذا صريح على انه تعالى خالق لعملكم
بالمصدرية لما اختاره سيبويه فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واذا كانت موصولة اي وخلق ما تعملونه على
قوله اتعبدون ما تنحتون فلان كلمة ما عامة تتناول ما يعملونه من الاوضاع والاشياء وغير ذلك وقال تعالى
والتمسك به انما يتم اذا جعل الخالق خبرا او هو ضمير الشان وقال تعالى فعال لما يريد
يفعل اي يوجد كلما يتعلق به الارادة والمشية وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات والعبادات فيجب ان يكون
هو الله تعالى وقال تعالى كل من عند الله الضمير في قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة
يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي بخلق الله تعالى ومشيته
لا شريك له غيره الا له الخلق والامر وقال تعالى كتب في قلوبهم الايمان اي انه الذي اوجد واثبت في قلوبهم الايمان وقال الله
الله هو اضحك وابكى اي انه تعالى اوجد الضحك والبكاء وهو من افعال العباد فدل على انه تعالى يوجدها والآيات كثيرة منها
هو الذي يسيركم في البر والبحر ومنها قوله تعالى اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله ومنها قوله تعالى هل من خالق
غير الله ومنها قوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وقد تواتر من النبي صلى الله عليه وسلم
الاحاديث الواردة في باب القضاء والقدر ما يشعر بان كل كائن متعلق بارادة الله تعالى ومشيته وان كانت احادا
الا انها متواترة المعنى كشجاعة علي رضي الله عنه وقد يستدل على نفي الخلق من العبد والاثبات لله تعالى بوجوه عقلية منها انه
لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد لما ثبت شمول قدرة الله تعالى
وفعل العبد ممكن فشملته وقد مر امتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد وانه لو كان العبد موجدا لفعله لكان عالما بتفاصيله
واما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع من مخصص وهو القصد ولا يتصور ذلك الا
بعد العلم واما بطلان اللازم فلان النائم والماشي يصدر عنهما افعال اختيارية لا شعور لهما بتفاصيلها وانه لو كان

العبد موجدا لفعله لكان متمكنا من تركه اذ لو لم يتمكن من الترك لم يكن موجدا مع ترجح الفعل بمرجح لا يكون
فيه اي العبد وتقريره ان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن
بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدل الترك بمحض الاتفاق وعلى الاول ان كان ذلك المرجح للفعل
من العبد ننقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل او الانتهاء الى مرجح لا يكون في العبد فاذا انتهى اليه
لم يستقل العبد بفعله ولم يتمكن من تركه لان الترك لم يمكنه مع التساوي فكيف مع المرجوحية مرجح ويجب عنده اي عند ذلك
المرجح الفعل ويلزم التمكن من الترك مع ان معلوم الله تعالى هو اي الفعل يكون وقوعه البتة فان ما علم الله وقوعه
فهو واجب وقوعه وما علم عدمه وقوعه ممتنع لامتناع الجهل والواجب والممتنع غير مقدور فلا يكون العبد قادرا على شيء وقد يستدل ايضا
بانه لو قدر على ايجاد فعله واختراعه لقدر على اعادته واللازم منتف اجماعا لان امكان الشيء من لوازم ماهيته
لا يختلف باختلاف الاوقات فمن يتمكن على الاختراع يتمكن على الاعادة ولهذا يصح الاستدلال على قدرته تعالى
على الاعادة بقدرته على الابتداء كما في قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة ولقدر على ايجاد
مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وانه لو كان العبد
قادرا على ايجاد الفعل لقدر على خلق الجسم لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث وهو في الكل سواء ولو كان
قادرا على فعله لكان فعله لخلق الايمان والطاعات وكثير من الحسنات احسن من فعل الباري تعالى لخلق الشياطين
والاجسام والاعراض وكثير من الموذيات وكان العبد اشرف من الله خلقا واصلاحا ولما صح سؤال الايمان
من الله ولما الشكر عليه اي انعام الايمان اذ لا يتصور ذلك اذا كان بخلق العبد واختياره وقد اتفقت الامة
على وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه كذا قال لهم اما المعتزلة فمنهم من ادعى الضرورة كابي الحسين
واتباعه لان كل احد يفرق بين حركته الغير اختيارية مثل سقوطه وبين الاختيارية مثل صعوده الى الجبل ويدرك
الا ان الثاني بقدرته وايجاده دون الاول وكل احد يجد تصرفاته بحسب دواعيه وقصوده كالاقدام
على الاكل والشرب عند الجوع والعطش وان كل احد يقطع بان ما يطلبه من احداث الامور او ينتهي عنه اي يتحرى
عن الفعل لما يكرهه او يتمناه اي الفعل للحاجة اليه او يتعجب منه بسبب لطف ادراك فيه انما هو فعل فاعله
لا غير وهذا الكل يدل على ان فعل العبد باحداثه والجواب ان ذلك ما ذكر من وجوه لا يفيد كونه اي الفعل المسند الى العبد
بخلقه وايجاده واختراعه بل كونه متعلق قدرته وارادته واقعا على وفق قصده وداعيته ومراده
ومنهم من ادعى ان العلم بكون العبد موجدا لفعله استدلالي نظري احتج عليه بانه لولا استقلال
العبد بفعله لبطل المدح على الحسنات والذم على المعاصي والامر بها والنهي عنها والثواب والعقاب
عليها وفوائد الوعد والوعيد ونحو ذلك من ارسال الرسل وانزال الكتب اذ لا يظهر للترغيب والترهيب

والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل فائدة وبان من افعال العباد قبائح لا يجوز ان يخلقها الحكيم
كالظلم والشرك وسائر المعاصي وبانه لا معنى للفاعل القبيح الا موجده وبالعكس وهذا يوجب اتصاف
الباري تعالى بما لا ينبغي كالكافر والظالم والآكل والشارب والقاعد وغير ذلك من الافعال وبه
بان الكسب الذي نشأ للعبد وتعلق القدرة والارادة من جانب العبد في وجود الفعل كاف فيما ذكر من
التكاليف والثواب والعقاب وصدور الافعال والا اي وان لم نقل ان هذا القدر من التعلق والكسب كاف فيه
فلا نزاع بيننا وبين المعتزلة في الوجوب اي وجوب الفعل والامتناع بناء على المرجح الموجب - وهو الله تعالى او
العلم الازلي - فان ما علم وجوده من افعال العبد واراد الله وجوده فهو واجب الصدور والوقوع ولكن لا يجب
كاف في اضافة الفعل الى العبد وكونه منهيا عنه من الله تعالى وما قال الخصم ان فاعل القبيح هو موجده ممنوع فان القبيح
فعل القبيح لا خلقه الا ترى انه تعالى خلق اصل القبائح وهو الشيطان مع انه منزه من ان يوصف بها
الفاعل من قام به الفعل لا من اوجده في محل آخر واحتج سمعا بالآيات قال صاحب
احتجوا بقريب من مائة آية وشبهة ضبطها ولا يليق المسمعية الواردة في عدة انواع الاول في اسناد الافعال الى
العباد سيما ما ينبئ عن معنى الايجاد والاختراع قوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه وقوله تعالى ومما
من خلق وقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فان العمل والفعل والخلق بمعنى الايجاد والثاني
في انه لا مانع للعباد من الايمان والطاعة والالجاء على الكفر والمعصية مثل قوله تعالى فما لهم
لا يؤمنون وقوله تعالى كيف تكفرون فلو كانت هذه الاشياء من الايمان والكفر وغيرهما بقدرة
الله وفعله وارادته لكانت نافية ولغوا وقد نفاهما بالنصوص والثالث الواردة تعلق افعال
وهي قوله تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير وقوله تعالى ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
والجواب ان بعضها غير المتنازع فيه وهي الواردة على عدم المانع فان المراد الموانع التي هي
التي يستعملها الكفار والجهال وهذه موانع عقلية والبعض باطل وهو ما ورد في النوع الاول جمعا
بين الادلة السالفة الواردة على ان الكل بقضاء الله وقدره فنحمل هذه الالفاظ مجازات عن
التسبب العادي اي من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس او نحمل هذه الاسنادات
مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بنى الامير المدينة ومشيئة العبد ليس الا بمشيئة الله تعالى قال المصنف
ان التعليق بمشيئة العبد منهيا لكن مشيئته بمشيئة الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله تمهيد
واعلم ان معول الجبرية القائلين ان العبد مجبور وكل فعل منسوب الى الله تعالى حقيقة ولا اثر للعبد
لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح وهو ليس من العبد فلا دخل للعبد والدليل ان تفاصيل افعال العباد

معلومة لهم والجاهل بالامور لايكون خالقها وهو قول القدرية القائلين ان العبد خالق لافعاله والاستدلال على انه لو لم يكن
قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وغيرها والدليل ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم
فلزم ان يكونوا خالقين كما قال الله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وهما شعارهما ان والحق انه لا جبر ولا
تفويض ولكن امر بين امرين قيل هذا القول منقول عن جعفر الصادق رضي الله عنه واولاده الكرام وقيل سمع هذا
الامام ابو حنيفة رحمه الله اذ المبادي القريبة لافعال العباد على الاختيار العبد وقدرته والمبادي البعيدة على الاضطرار
اي اضطرار العبد في فعله فالانسان مضطر في صورة مختار في اختياره فان قلت متى كانت القدرة والارادة والشعور والآلات
والقوابل بخلق الله تعالى والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى ثبت هذا المجموع حصل الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف يمكن اسناد
الفعل الى العبد قلت لان اصل القدرة والارادة والشعور بخلق الله تعالى وارادته لكنهما غير مختصة بطرف واحد من
الفعل والترك حتى يلزم عدم تمكن العبد بل هي صالحة لكل من الفعل والترك والعبد يصرفهما الى احدهما فبهذا اصح اسناد
الفعل اليه فحال الانسان كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام بعض العقلاء قال الحائط للوتد
لم تشقني فقال سل من يدقني وافعالهم اي العبد بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه وتقديره وامثاله
عندنا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن او بواسطة موجب عند الحكماء فان عندهم او انهم الاعداد
قابل الفيض ضرورية فجميع الممكنات مستندة اليه كما يجيء وهو مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له
وما ليس بكائن ليس مرادا له وكل ما هو مراد فهو واقع بقضاء الله وقدره والرضاء بالقضاء واجب اجماعا فلزم
ان يكون فعله الذي هو كفر واقعا بالقضاء ومرضيا به واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر فاشار المصنف الى جوابه بقوله و
الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر
انما هو بالنظر الى المحلية لا الفاعلية اي ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له واتصافه به وانكاره ليست
بهذه النسبة ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره بهذه النسبة والفرق بينهما ظاهر فانه لا يلزم
من وجوب الرضاء بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح
ذلك لما وجب الرضاء بموت الانبياء وهو باطل اجماعا وعند المعتزلة لا يصح قوله افعال العبد بقضاء الله تعالى الا
بمعنى الاعلام والكتابة كما في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض اي اعلمنا
ذلك وكتبنا في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر او يكون القضاء بمعنى الالزام كما في
قوله وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه فيكون في الواجبات خاصة دون النوافل ثم اعلم انه لا خلاف
في ذم القدرية وسموا بذلك لفرط اشتغالهم بنفي القدر العالم للامور كلها عن الله تعالى وكثرة
افحامهم اياه ذما قالوا اي المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله من الله وتقديره ـ

لان المثبت للشيء اولى بان ينسب اليه كالجبرية والحنفية مردود لقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة
وقوله عليه السلام اذا قامت القيامة نادى مناد اين خصماء الله فيقوم القدرية ولا مرية في ان المجوس هم
الذين ينسبون الخير الى الله ويعبرون بيزدان والشر الى الشيطان ويسمونه اهرمن فمن لا يفوض الامور كلها الى الله ويشرك
غيره تعالى فيها يكون هو الخاصم ولو سلم ان نسبة الشخص انما يكون الى ما يثبته فالمراد هو لاء الضلال من يضيف القدر الى
نفسه ويدعي كونه الفاعل ويثبت لنفسه شريكا اولى بالنسبة اليه خاتمة النصوص الشاهدة بان الكل بمشيئة الله اكثر من ان تحصى
حتى صار بمنزلة المثل . مار و مرفوعا الى النبي عليه السلام وهو قوله ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كيف لا انه بدا
وقد ثبت انه تعالى خالق للكل فيريده وما لم يعدم وقوع ما لم يقع فكيف يريده . لكن منهم من منع النسبة اليه تعالى
تفصيلا بان يقال بانه يريد الظلم والكفر والفسق كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة
والخنازير للادب والاعتقاد ولا يهامه الكفر مع كونها مخلوقة له وفاقا وخالفت المعتزلة فانهم جزموا بانه تعالى لا يريد
القبائح ويريد جميع افعاله غير ارادته الحادثة عند من اثبتها واما افعال العباد فهو مريد لما امر به كاره للمعاصي والكفر بل
يريد اضدادها اي اضداد القبائح وهي الحسنات وان لم تقع فجعلوا اكثر ما يجري في ملكه خلاف مراده وما هو كاره
من المعاصي والمنهيات تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة والله تعالى منزه من القبائح وان العقاب على ما اراده ظلم
وان الله لا يظلم مثقال ذرة وان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه والله تعالى منزه عنه وان الارادة تتبع
يستلزم الامر لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ويستلزم الرضى لانه لو كان مرادا لكان قضاء
فوجب الرضا به لما مر ويستلزم المحبة لان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده فيوجب محبته والكل فاسد اما الاول
فلانه لا قبح منه تعالى غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه والثاني فلان الظلم التصرف في ملك الغير وهذا التصرف في ملكه
واما الثالث فلانا لا نسلم السفه اذ ربما لا يكون غرض الاتيان بالمأمور كما في صورة امتحان السيد العبد او اعتذاره
عن ضربه واما الرابع فالاستلزام ممنوع لان الشخص قد يريد ولا يأمر كالعكس والمراد مقتضي للقضاء ووجوب الرضا
انما هو بالقضاء دون المقضي كما مر وان الارادة لا تستلزم المحبة فان الله يريد كفر الكافر مع انه يبغضه وهذا
الاخير لا يصلح للرد لانه عين المتنازع واما التوبيخ اي رد الله تعالى على المشركين الذين قالوا لو شاء الله ما اشركنا
والتوبيخ على ادعائهم ان الكفر بمشيئة الله فلقصدهم الاستهزاء في هذا الدعوى وجعل ذلك اي الادعاء
عذرا لهم في الشرك بالله ولذا جعلوا مكذبين في قوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالتهم كذبا
لا كاذبين . ورتب عذاب الاباد على تكذيبهم الرسل لا على احالة المشيئة الى الله تعالى كما زعم المستدل ولهذا
صرح وحكم في الاخر الاية بانه لو شاء لهديكم اجمعين واما قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك
مكروها فجعل المنهيات مكروهة فلا يكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان فالمراد بعد تسليم كونه شاملة

الى المشبهات الواقعة مكروها فيما بين الناس وفي مجاري العادات لا عند الله تعالى السلام ما ذكر فصل الحسن والقبح
لا نزاع في الحسن بمعنى صفة الكمال والقبح بمعنى صفة النقص وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كلما يستحق المدح والذم في مجاري العقول
ومجاري العادات [illegible] ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله المدح والثواب او الذم
والعقاب بحكم الله تعالى [illegible] بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بان الاستدلال في الآية انه لو حسن الفعل
او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام قبل ورود الشرع وليس كذلك لقوله تعالى وما كنا الآية ولانه لو كان الحسن والقبح لذات
الفعل لما اختلف حسنه [illegible] من الصور واللازم باطل فان الكذب حرام قبيح مع انه يجب ويحسن فيما اذا تضمن انقاذ نبي من الهلاك
وكذا القتل [illegible] ولان العبد لا يستقل بفعله من غير داع يوجب الفعل وذلك الداعي يحصل بخلق الله تعالى اياه فلا يوصف
فعل العبد بالحسن والقبح عقلا والمدح او الذم عقلا ينبغي الاستقلال اي بطلبه وقالت المعتزلة حسن الافعال وقبحها لا يكون
بالشرع بل بالعقل لان حسن الاحسان والعدل وقبح العدوان والجور ضروري باتفاق العقلاء حتى الذين لا يدينون
بدين كالبراهمة ولان العاقل [illegible] في تحصيل غرضه الصدق والكذب يؤثر الصدق وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري
[illegible] من غير تصور نفع ودفع ضرر لنفسه على الكذب يختار متعلق بقوله يؤثر الصدق واهلاكه اي الغريق
وذلك [illegible] ولانه لولا قبح اظهار المعجزة على يد الكاذب بالعقل لم يثبت النبوة لان اثبات النبوة
يتوقف على [illegible] ثبت صدق الرسل نعلم ان الكذب قبيح عقلا وهو المطلوب والجواب عن
[illegible] في الحسن والقبح فيما ذكر من الاحسان والعدوان والصدق والكذب
[illegible] بمعنى الملائمة والمنافرة للطبع او صفة الكمال والنقص وهما بهذين المعنيين عقليان
[illegible] ذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسبحانه تعالى يتصور مثله في حق
[illegible] عدم الوقوع اي وقوع المعجزة على يد الكاذب من القطعيات العادية لان في وقوعه
[illegible] بتكليفه وتكون النبي في اثباته النبوة بالمعجزة كاذبا فلا يمكن حينئذ تمييز النبي من المتنبي
[illegible] وقد يتمسك على كونهما عقليين بان من عرفه تعالى بذاته وصفاته الكاملة تمام على
واصر على نسبة كل نقص اليه من الرحمة والحلول علم قطعا انه في المعرض العقاب
[illegible] قطعا بهذا ما علم من تقرب الله الخ فانه مستحق الذم والعقاب واستمرار العادة تمثيله في
[illegible] بحيث [illegible] بمجرد حكم العقل يدرى ذلك ويتمسك بانه لو كان ثبوت الحسن والقبح
بالشرع [illegible] لا يكون [illegible] يوجب لكونه واجبا وهو النظر شرعا البتة فيلزم افحام الانبياء
[illegible] ان يقول وجوب النظر شرعا لا يوجب الافحام فنقول ان المتوقف على النظر هو العلم بالوجوب
[illegible] تحليته بالاطلاق [illegible] اعمال الله بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح

فاعلم ان التكليف بما لا يطاق على ثلث مراتب احدها التكليف بما يمتنع لذاته وثانيها ما هو ممكن لذاته لكن لم يقع
لقدرة العبد وثالثها ما هو ممكن لذاته وباعتبار العبد ايضا لكن يمتنع باخبار الله او لسابق علمه بعدم وقوعه لا خلاف
في عدم التكليف بما يمتنع لذاته كجمع النقيضين ولا خلاف ايضا في وقوع التكليف بما يمتنع لسابق علم
الله تعالى او اخبار الله بانه لا يقع كايمان ابي جهل وابي لهب انما الخلاف فيما امكن وقوعه عقلا
ولم يقع حال كونه متعلقا لقدرة العبد كخلق الجسم او عادة كارتفاع الجبل والصعود الى السماء
فعندنا يجوز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا قصد التعجيز واظهار عدم
الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في كونه مما لا يطاق لعدم القدرة العقلية والعادية لكن لم
يقع هذا التكليف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعند المعتزلة لا يجوز هذا التكليف لكونه سفها
وهو قبيح عقلا ولا يجوز من الله صدور القبيح ومنا من ذهب الى ان التكليف ابي لهب بان آمن وتصدق
في جميع ما جاء به النبي ومن جملته اي جملة ما جاء به انه لا يصدقه اصلا تكليف بجمع النقيضين
واجيب بانه لا تكليف عليه بالجمع بين النقيضين بل انما كلف بتحصيل الايمان فهو ممكن في نفسه
مقدور للعبد بحسب اصله ممتنع لسابق العلم والاخبار اي اخبار الرسول بانه لا يؤمن فيكون من قبيل
ما هو جائز بالاتفاق وفيه بطلان الكلام فحين وصل اليه هذا الخبر وكلف بان يصدق به على سبيل التعيين ولهذا اجاب
البعض بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية الركاكة والله اعلم
فصل تعليل بعض افعاله تعالى ثابت بالنص مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وفي قوله
تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج والاجماع وعليه مبنى القياس.
ولا يكون الكل معللا لانا نشاهد بعض الافعال ليست فيه غرض اصلا فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه فالاقرب
حمل الخلاف اي خلاف اصحابنا للمعتزلة على لزوم ذلك وعمومه كما انهم هو به استدل الامام
اي اصحابنا الاشاعرة ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين بانه لو كان الباري تعالى
فعل لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا في نفسه مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لان
كل ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له
على الفعل وسببا لاقدامه وكلما كان كذلك وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهذا معنى
الاستكمال فالفاعل يكون مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فالغرض لا يتصور الا ان يكون عائدا الى غيره
فيلزم ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة فيعود المحذور المذكور وهو الاستكمال
بالغير ورد بانه ان اريد باستكماله بالغير حصول صفة كمال لسبب الفعل فلا نم انه لو كان لغرض كان ناقصا

لذاته مستكملا بالغير لجواز ان يكون ذلك الغير اولى بالذات ويحصل له بحسب كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق للمدح لاجله وان
اريد به غير ذلك فعلى الخصم البيان نعم يتمسك بانه بمعنى ايجاد الغير لغرض نفسه او غيره فان كان لنفسه فيعود الاول او
لغيره فينقل الكلام الى ذلك الغرض حتى ينتهي الى ما لا يكون لغرض قطعا للسلسلة فلا يصح القول بلزوم
الغرض بعمومه وبانه لا يعقل تخليد الكفار في النار لنفع لاحد فلا يعلل بالغرض لا يسئل عما يفعل فوجب
ان لا يعلل افعاله تعالى بمنافع العباد النص كما لا يعلل بمنافع نفسه كما هو المذهب ولكن يدعي الصدر انه لا عموم في الكل
بعض الافعال يعلل بالآخر بالمعنى المذكور ظاهر كما يشهد به الكتاب ذهب المعتزلة الى ان الغرض من التكليف
عائد الى العباد وهو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون
استحقاق بدليل مثل قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات واستدلوا بان الخلو عن الغرض عبث
[illegible] الحكيم لا يكون [illegible] لقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولا غرض في التكاليف سوى ما ذكر وكان الاضطرار
[illegible] التكاليف الشاقة بدون استحقاق شئ بمقابلها ولا منفعة ظلما ان الله لا يظلم مثقال ذرة
[illegible] للمنفعة هي الحجة المستحسنة ورد بانا نسلم انه لا يحسن الثواب العظيم بدون استحقاق بل يدعي
[illegible] الثواب قد يكون فضلا من الله تعالى وبانه المالك للملك فيتصرف في ملكه كيف يشاء
فالظلم منه محال ثم لو سلم لزوم الغرض فيجوز ان يكون هو الابتلاء والامتحان للعباد والشكر على
[illegible] على هذا الترتيب الانيق او غير ذلك من تهذيب الاخلاق او اظهار العظمة
[illegible] من انواع النعم اللذائذ في الجنة من الحور والقصور واشياء لا يحصى عجائبها بمجرد
[illegible] بل لفضل محض من الله ذي الفضل العظيم والعذاب الدائم لشرب
[illegible] المعتزلة بل هو عادل بالتصرف في ملكه كيف يشاء فصل في تفاريع بحث الافعال
[illegible] نسبة الهداية والاضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة الى الله
[illegible] وقوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وقوله واضله الله على علم وختم على سمعه
[illegible] فمن يهديه من بعد الله افلا تعقلون وقوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا
[illegible] فعندنا بمعنى خلق الهداية والضلال والختم والطبع على قلوبهم لانه الخالق للامور وحده
[illegible] المعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب
[illegible] الموصلة الى البغية فمعنى هدى الله ارشد الله الى طريق الحق بالدلالة الموصلة الى المطلوب
[illegible] اولا او بمعنى الهداية البيان بنصب الادلة الواضحة الموصلة كذلك الى طريق الجنة
[illegible] الالطاف … حتى يكون رشيدا مرضيا ومعنى الاضلال منع تلك الالطاف

للعلم بانها اي الالطاف لا تجدي اي لا تنفع لشقاوته وكذا في الطبع والختم او يكون الاسناد مجازا اي الى الهداية والضلال
على سبيل مجازه وهو جعله سعيدا وجعله شقيا وكذا الطبع والختم مع ان الاول فعل العبد والثاني فعل الشيطان فالاسناد اليه تعالى لا يكون
الا مجازا واما اللطف والتوفيق والعصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة في العبد قال امام الحرمين الموفق لا يعصي اذ لا قدرة
له على المعصية وبناه على ان القدرة مع الفعل كما هو مذهبنا والخذلان خلق قدرة المعصية فيه وقيل اي قال بعض اصحابنا العصمة
ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقيل والقائل الفلاسفة وبعض اصحابنا ملكة او خاصية في صاحبه يمتنع صدور
الذنب عن نفسه ورد بانه حينئذ لا يستحق المدح بترك الذنب والثواب والتكليف بما يستحقه وعند المعتزلة
اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا كان او اتيانا او يقرب منها اي الطاعة مع تمكنه في الحالين
ويسميان المحصل والمقرب فان كان محصلا من الواجب وترك القبيح يسمى لطفا محصلا وان كان مقربا منه
يسمى لطفا مقربا وعند بعضهم التوفيق اللطف المحصل للواجب خاصة ومنهم من قال خلق لطف يعلم الله تعالى ان
العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف بالمعنى المذكور والعصمة عندهم اللطف المحصل لترك القبيح
وعبر المص في شرح المقاصد انها لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما
ومن الاعتقادات التي اختلف فيها اصحابنا واهل البدع الاجل وهو في اللغة الوقت واجل الشيء يطلق لجميع
مدته واخرها ثم شاع استعماله في اخر مدة الحيوة فيقال الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان
فيه اي في ذلك الوقت وهو اي الاجل واحد لا يتعدد عندنا والمقتول ميت باجله اي ان
موته ما خلق الله تعالى عقيب فعل العبد الذي هو القتل بطريق جري العادة وعند من جعل المقتول ميتا
باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى مدة آخر هو اجله اثنان والمخالف في ذلك طوائف من المعتزلة
فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله واثر صنعه فيكون للمقتول اجلان
احدهما بفعل الله وهو الموت والآخر من العبد وهو القتل وزعم الكثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل و
لانه لو لم يقتل لعاش الى الاجل وماله وما ذكره الكعبي واحد وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك
الوقت وقال الفلاسفة للحيوان اجل واحد طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزية واجل اخترامية
بحسب الآفات والامراض ووجوب الجزاء على القاتل لما ارتكبه من الفعل الحرام واداه ارتكبه من الفعل
المنهي ومعنى زيادة الشيء في العمر في قوله عليه السلام لا يزيد في العمر الا البر كثرة الخير للنصوص القاطعة على
انه لا تقدم ولا تأخر عن الاجل من قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وقوله
وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا وغير ذلك من الآيات والاحاديث ومنها الرزق
في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساق الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق

الانسان والدواب وغيرها من الماكول وغيره والحرام والحلال ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع
لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع ولم ينتفع به لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه
ولا ياكل احد رزق غيره وبه يخالف اذا اكتفي بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه كما قيل لينتفع به على راي المعتزلة وبعض
اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات يسمى ارزاقا ويعبر بالانفاق من الارزاق ويمدح به كما قال تعالى ومما
رزقناهم ينفقون وقد يختص الرزق بالماكول فيفسر بانه ما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله فعند المخصص لم يكن
غير الماكول رزقا فان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا وقيد المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه
تارة ويفسرون تارة بمملوك ياكله المالك فيخرج الحرام فلا يكون من لم ياكل الا الحرام مدة عمره مرزوقا
ولم يرزقه الله تعالى اصلا وقد دلت النصوص على ضمانه تعالى الارزاق كقوله تعالى وما من دا
بة في الارض الا على الله رزقها وان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله
وحده وما تمسكوا به من ان ما يكون حراما يكون استناده الى الله قبيحا ولا يكون مرتكبه مستحقا للذم والعقاب
مردود بما عرفت من فساد اصلهم وان مرتكبه يستحق الذم والعقاب لسوء مباشرته اسبابه باختياره واعراضه
عما ساق الله اليه من المباح ومنها السعر وهو تقدير ما يباع به الشيء طعاما كان او غيره ويكون غلاء باعتبار
الزيادة على قدر الغالب في ذلك المكان والاوان ورخصا باعتبار النقصان عنه ويكونان باسباب
من الله تعالى سواء كان لاختيار العبد فيه دخل كسد السبل ومنع البايع وادخال الاجناس او بالعكس
او لا كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات وبالعكس ثم مرجع الكل الى الله تعالى فالمسعر هو الله تعالى
وحده لا كما هو مذهب المعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد فصل لا يجب على الله شيء لان الوجوب
حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حكم على الشارع فلا يجب عليه شيء ولما لم ينقل وجوب شيء على الله تعالى خلصنا
عن مؤنة كثير من اباطيل المعتزلة وهم اوجبوا على الله امورا وتحيروا في معنى الوجوب فتفسره تارة
انه لا بد ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان تركه مدخلا في استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه
فمنها اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة او تحصيلها ويبعده عن المعصية ولا ينتهي
الى حد الالجاء لان منعه نقض للغرض وهو اتيان المامور به ونقضه قبيح فيجب تركه على الله تعالى ولانه
اي منع اللطف تقريب الى تحصيل المعصية وكلاهما قبيح فيجب تركه ولان الواجب لا يتم الا به اي بما يحصله او
يقرب منه فيكون واجبا قلنا فيجب ان لا يبقى كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما يحصل لا قبال ان يقال
الكافر والفاسق لا يخلو عن لطف ما الا انا نقول ان اقصى اللطف واجب عندهم ولا يخلو عصر من الاعصار عن الانبياء
والاولياء الذين يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وينصرون المظلوم وينصفون من الظالم الى غير ذلك

١٠٧

من الالطاف ومنها اي من الامور التي اوجبوها على الله تعالى العوض اي النفع الخالي عن التعظيم فيجب
مقابلة الالم ونحوه من الهم والحزن ومفارقة الاحباب فيخرج عنه الاجر والثواب لكونهما التعظيم في مقابلة فعل
العبد والالام والاسقام من فعل الله تعالى لانهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحد
ونحوه لم يجب على الله عوضه والا فان كان الالام من الله وجب العوض عليه وان كان من مكلف اخر فان
كان له حسنات اخذ من حسناته واعطي المجني عليه عوضا للالام وتعويضه من عنده تعالى بما يوازي الالام
لان تركه اي العوض ظلم وان الله لا يظلم مثقال ذرة ولنا ايضا قالوا العوض الواجب على الله لا يجب استحقاقه
اذ لا نفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير لنفي له بخلاف الثواب فان جهة التعظيم لا يقبل النقل واختلفوا في وجوب
كون هذا اي العوض في الاخرة قال ابو هاشم واتباعه لم يجوز في الدنيا كما قال العلاف والجبائي وبعض من
يتبعهم وفي حبوطه اي العوض بالذنوب كما يحبط الثواب بها ولا يحبط فمن قال بالاحباط تمسك بانه
لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات الاخرة في عوض الالام والامراض وعقاب الفسق والكفر
والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم
التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط منه على الاوقات الكثيرة كيلا يتالم بانقطاع التخفيف واختلفوا
في ان اعواض الكفار والفساق فقيل في الدنيا وقيل في النار بتخفيف العذاب كما ذكرنا وفي اعواض
غير العاقل كالصبيان والبهايم والمجانين انه هل العوض بما يلحقها من الالام والمشاق مدة حيوتها و
على تقدير التعويض يكون تعويضها في الدنيا او في الاخرة وان البهايم هل يدخل الجنة ويكون التعويض
فيها وان كان في الجنة فهل يخلق فيها العلم والعقل ليعلم ان عوضها دائم غير منقطع والبكرية من المعتزلة
هم اصحاب بكر بن اخت عبد الواحد لما اعتقدوا قبح الالام لذاتها ولم يروا حسنها بما حسنه المعتزلة به عجزوا
ورود الامر من الله تعالى بذبح الحيوانات زعموا ان البهايم لم تتالم وكذلك الاطفال الذين لا يعقلون والمجانين
من الالام ودخولها الجنة وخلق العقل فيها وما نشاهده منهم من الاضطراب والنفرة عن الضرب والجراحات
والاحتراق بالنار وبكاء الصبيان والمجانين عند وجود الاشياء المولمة تشهد ببطلانه لو ساغ جحد ذلك لساغ
حياتها والمصير الى انها جمادات لا تحس ومنها الاصلح للعباد ذهب البصريون من المعتزلة الى انه يجب على الله
للعباد في الدين فقط ويعنون بالاصلح الانفع وقيل والقائل البغداديون منهم في الدين وفي الدنيا ايضا و
يعنون به الاصلح في الحكمة والتدبير ولا خلاف من الفريقين في الاقدار والتمكين اي اقدار الله تعالى العبد
وتمكينه للفعل بما هو الاصلح له لان تركه بخل وسفه وعمدتهم القصوى قياس الغائب على الشاهد وقصور نظرهم
في المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية ووفور غلطهم في صفات الواجب الحق افعال الغني المطلق الحكيم

قلنا فيلزم على قاعدتهم المذكورة ان لا يخلق الله تعالى الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى
بالمحن والآلام والاسقام والآفات وان لا يخلد الكافر في النار لانه الاصلح له ويلزم ان لا يميت
المحسن من الانبياء والاولياء المرشدين العابدين بل يبقى الى يوم الدين ولا يبقى المسيء من النفس وتابع الشيطان
سيما الابليس الذي هم اصل الشر والفساد وذريته المضلين الى يوم التناد ويلزم ان لا يحسن الدعاء
لدفع البلاء لان الداعين اذ فعل الله ما هو الاصلح يكون سؤال التغير الدعاء مع اتفاق الانبياء والاولياء
بل جميع العقلاء على ان الدعاء يكشف الضرر والبأساء كما قال تعالى اجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا الى غير ذلك
من المفاسد من انه يلزم ان لا يستوجب الله تعالى على فعل الانعام وغيره شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن رد وديعة
ودنيا للآخرة وان يستوي الانعام والاحسان منه تعالى لابي جهل وبالنبي صلى الله عليه وسلم وفضل النبي يرجع الى محض
اختياره من غير امتنان وان لا يبقى محال للتفضل بل المشية وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار وفي
الحكمة من تشاء ويختص برحمته من يشاء وان لا يبقى محال جانب الله في تقرير العبد على حجتهم الفاسدة فيما اذا فرضنا ثلثة
اشخاص مات احدهم مسلما قبل البلوغ وبلغ آخران ومات احدهما مسلما مطيعا والآخر كافرا فمقتضى قاعدتهم في
التعديل ان يكون رتبة المسلم البالغ فوق رتبة الصبي المسلم لكونه اطاع بالغا ويستحق بذلك وجوب الثواب
ويخلد الكافر في الجحيم لاستحقاق العقاب بكفره فلو قال الصبي يا رب العالمين لم حرمتني هذه الرتبة العالية
التي اعطيتها المسلم البالغ فلو اجيب على مقتضى قاعدتهم انه اطاع بالغا فاستحق هذه الرتبة بطاعته
كان للصبي ان يقول فلم لا احييتني الى البلوغ واطيع فيحصل هذه الرتبة فلو اجيب على تلك القاعدة اني
علمت انك لو بلغت لعصيتني وكان انحطاطك عن تلك الرتبة اصلح لنفسك كان للبالغ ان يقول فلم
فلم لا امتني قبل البلوغ لعلمك بكفري بتقدير البلوغ ولم راعيت ما هو الاصلح لي كما راعيت للصغير
فلم يكن للموجب رعاية الاصلح على الله تعالى جواب وهذه البحث بعينه قال الاشعري بالاستاذه ابي
على الجبائي فبهت الجبائي فترك ابو الحسن الاشعري مذهبه وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة

فصل في اسمائه تعالى تغاير الاسم والمسمى والتسمية ضروري لانا نعلم بالضرورة ان الاسم هو اللفظ
الموضوع المفرد للمعنى والدال عليه والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه ومدلول له والتسمية نسبة
بينهما لانه عبارة عن وضع الاسم للمسمى وما قيل ان الاسم نفس المسمى والقائل الاشعري حيث
قال اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الذات وما هو غيره كالخالق و
الرازق مما يدل على فعل وما هو لا هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة
والتسمية غيرهما اريد بالاسم المدلول كما اريد بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله و

وليت النزاع لو وقع في امر فيمتد به الفريقان بل يجب اسم ربك ولله الاسماء الحسنى ليس من المتنازع تمسك
القائلون بان الاسم عين المسمى بقوله تعالى سبح اسم ربك فان التسبيح انما هو للذات دون اللفظ والقائلون بانه غيره بقوله تعالى ولله الاسماء
الحسنى فادعوه بها فان من المعلوم انه لا تعدد في المسمى بل في الاسم وكلا التمسكين ليسا من المتنازع فيه لانه بحث لفظي
لا فائدة فيه ههنا لانهم ان ارادوا بالاسم الدال على شيء مجرد عن احد الازمنة كما هو المشهور فلا شك انه غير المسمى وان ارادوا
غير ذلك مما يصح ان يكون عين المسمى فللنزاع فيه فائدة ومعنى الخلاف ان الاسم اذا اطلق فالمراد به المسمى كما في زيد كاتب
او نفس اللفظ كما في زيد مكتوب قال السيد الجرجاني ناقلا عن الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى
وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة والطرفين متغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسألة
وهو عندي فضول كلام لان الاسم هو اللفظ والمسمى ما وضع له اللفظ بان قيل الاسم قد يكون غير المسمى فان
لفظ الجدار مثلا مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان
ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم اسم لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال وهذا ما عندي في هذه المسألة واعلم
انه لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري اذا ورد اذن الشارع وعدم جوازه اذا ورد منعه
واما اذا اتصف الباري تعالى بمعنى كالشيء في قوله تعالى وتقاسم بينهم ولم يرد اذن بان يقال الساقي
ولا منع به ولا ايهام وكان مشعرا بالاجلال كشيوع لفظ الساقي في الخدم [illegible] شمل
اطلاق عليه من حيث الجلال وتعليله للتعظيم كما يجب اطلاق مثل العارف والفطن لوهم
الاحتياج اما المعرفة فلانها علم يسبقه خفاء يقال لمن ادرك شيئا ثم غاب عنه ثم ادركه ثانيا
انه عرف واما الفطنة فعبارة عن سرعة الادراك لتعريف على السامع وهي مسبوقة بالجهل ومثل الطبيب
فان الطب علم [illegible] مسبوقا بالجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا يجوز اطلاق مثل الحادث
والداعي كالمستهزئ والمنشئ والرامي والماكر على الله تعالى مع ورود الشرع بها لعدم الاجلال والتعظيم
ولا يكفي في صحة الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع
تعظيم ورعاية ادب ولا خلاف في كثرة اسماء الله تعالى باعتبار الصفات كالعليم والحليم والرحيم
والافعال كالخالق والرازق والمنعم والسلوب كالذي لا ضد له ولا ند له ولا شبه له والاضافات
كرفيع الدرجات وشديد العقاب وسريع الحساب امتناع ما يكون باعتبار الجزء كلا جسم ولا جوهر
والحق ثبوت ما هو باعتبار نفس الذات وهو لفظ الله وعليه الجمهور حيث قالوا انه علم للذات المخصوص
لا يوصف غيره ولا يطلق عليه اسما فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن ابي حنيفة
والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي وقيل مشتق واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام فكان الاله اسما للمعبود

ثان لفظه مشتق من الٓه بالفتح اللام اي عبد وقيل ماخوذ من الوله وهو التحير ومرجعها صفة اضافية هي كونه معبود
للخلائق ومحارا للعقول ولا تنحصر اسمائه تعالى في التسعة والتسعين والحديث ان لله تعالى تسعة و
تسعين اسما من احصاها دخل الجنة الدال على العدد المذكور لا يدل على حصر اسمائه تعالى في هذا العدد اذ يقال ان التنصيص
على اسم العدد ربما يكون لنفي الزيادة بل الغرض اخر كزيادة الفضيلة وبعد تسليم كون اسم العدد دالا على نفي الزيادة
يجوز ان يحمل على ان من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفون
مهماته لا يعني ان ليس لهم زيادة قريب انكان غلمانه ضميره ولما فرغ المص عن الباب الخامس في الالهيات شرع في السمعيات فقال
الباب السادس في السمعيات اي الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادت
والشقاوت من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وما يتعلق بها وفيه فصول ستة عشر الفصل الاول في
النبوت النبي من النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذ من النبوة وهو الارتفاع فقيل
لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق ويقال له لكونه وسيلة الى الحق تعالى فهو على الاصل فعيل بمعنى فاعل وانكان من النبأ وهو الخبر
لانبائه عن الله تعالى قلب الهمزة ياء وادغمت في باء فعيل كما في نبي وفي لفظ النبوة قلب الهمزة واوا ثم الادغام كما في المروة
وهو انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحى الله اليه وكذا الرسول وقد يخص الرسول بمن له شريعة جديدة
وكتاب خاص وكتاب بدء الشريعة اي نسخ لبعض احكام شريعة من قبله فيكون اخص من النبي والبعثة اي ارسال الرسل لطف
من الله ورحمة يختص بمن يشاء من عباده والنبوة هبة من الله ومنحة لا يشترط فيه شرط من الاحوال المكتسبة بالرياضات
والمجاهدات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما زعم الحكماء وقالوا النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها
عن غيره احدها ان يكون له اطلاع على المغيبات باسرها وثانيها ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة
منقادة لنفس فانه مثل انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على اختيار الشيء وثالثها ان يشاهد الملئكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله
بالوحي وكيف ليستعد اطلاع والتصرف في حق النبي وقد لا يوجد ذلك فيمن خلت شوائبه بالرياضة بانواع المجاهدات وفضل منه
يتضمن حكما ومصالح لمعاضدة العقل ومعاونته فيما لا يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته ودفع
الاحتمال في الاحكام والالفاظ المحتملة وبيان المجمل من الخطاب وبيان المحكم من الاحكام وبيان منافع الاغذية والادوية
ومضارها والصنائع الخفية من الضروريات والاخلاق الفاضلة والرذيلة فان هذه الامور لا يعرفها الا الموحد ولعرفهما اي هذه الامور
المبعوث باصلاحها على مقتضى الحكمة الالهية بنصب الادلة من الله واعلامه اياه او العلم
الضروري خلقه الله فيه والهمه ومنافع التكليف اكثر من مضاره فان كل واحد يشتهي ما هو محتاج اليه
وينصب على مزاجه وجميع الخيرات والسعادات بحسب النفس فان الخير مطلوب بالذات وحصول جميع المقاصد الجسمانية
والمطالب الحسية ايضا يستدعي فواتها عن غير مجهول ود الى المزاحمة

الى المزاحمة والجور والظلم فيقع الهرج والتنازع ويختل النظام فلا بد له من عدل ولا بد له من عادل يقضي بالمعاملات
على حسب الاستحقاق والمعاملة غير متناول الجزئيات الغير المنحصرة فلا بد من قانون كلي هو الشرع يحفظه شارع يضع
ذلك الشرع على وجه الذي ينبغي من شكر المنعم وجزاء العاصي وسائر التكاليف وفيه منافع اكثر من ان تحصى وان خفيت
تفاصيل البعض على البعض اي الاحكام على البعض اي بعض الاذهان كهيئات الصلوة والحج ونحوهما
من تعيين اوقات الصوم والعدد وغير ذلك وطرق ثبوتها اي البعثة المعجزة ماخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقته
الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية
الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وهي في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل كالنفي والماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار واحترز بقيد
المقارنة بالتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات التي تظهر قبل البعثة ويسمونها ارهاصا جمع رهص بالكسر لغة العرق
الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة
وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كذا ذكره الامام الرازي والمص ترك القيد الاخير اعتمادا على ما عليه
الكاذب ان ادعى الاكثرون انه لو ادعى النبوة واستشهد على دعواه بالسحر او غيره لم يظهره الله تعالى على يده بذلك كما سيجيء وقيل
المعجزة امر قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة على وفق الداعي والمآل واحد وانما قال
الداعي حتى لو قال المدعي حجتي على صدقي ان يشهد هذا الحجر فانطقه الله الحجر بتكذيبه فلا يكون هذا الانطاق معجزة
بل هو دليل على انه كاذب ووجه دلالتها اي وجه دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة انها عند التحدي
بمنزلة صريح التصديق لما جرت به العادة من ان الله يخلق عقيبها العلم الضروري بصدقه كمن يقول بحضور جماعة
وادعى انه رسول الملك فطالبوه بالحجة فقال الدليل على اني رسول هذا الملك ان يقوم عن سريره ثلاث مرات
فانه يحصل به العلم انه في دعواه صادق ضرورة وهذا تمثيل للتوضيح والتقريب ولا يقدح فيه احتمال ان
يكون ذلك الخاصية فيه نفسه او مزاج في بدنه او اطلاع منه على خاصية في بعض الاجسام
الى ذريعة لوضع فلكي واتصال كوكبي لا يطلع عليه غيره او طلسم وما يتركب من خواص الفلكيات مع الارضيات او يكون
ذلك من ملك او جن منقاد ومسخر له او يستند ذلك الى الله تعالى وعادة لا خارق للعادة او صرف لهم عن المعارضة
لعدم علو غالي من يقدر على المعارضة او قبلها اي قبل ما يدعي انه معجزة قوم مع القدرة على المعارضة لمانع من خوف او استهانة امره وعدم مبالاة
او احتمال ان اظهاره سوى لا لغرض تصديق بل ابتلاء لكن دعوته يدعي بخير ولطف المكلف او معجزة لنبي آخر كرامات الاولياء الى غير ذلك من الاحتمالات
كاشباه لعله تناول التواتر بالتوقف عن مواجهة النظر في نفسه فان الاحتمالات العقلية والتجويزات الامكانية لا تنافي العلوم القطعية العادية
فانا نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات

على

على ان الكلام فيما ثبت العجز عن معارضته مع فرط الاهتمام باتيانه وكثرة الاعداء الذين كفروا كفرعون و
نمرود واليهود والنصارى ومشركي العرب وعجزهم مع بذل غاية جهدهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه مما كانوا عليه
يتفاخرون كالسحر في زمن موسى والطب في زمن عيسى والموتى في زمن ... والموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن
محمد عليه السلام وعلى انه لا موثر فيما اتى به فيما ثبت عنه العجز سوى الله تعالى وترك الذي هو من قبيل افعال الحكيم المختار كاف في افادة
صدقه ولهذا عد صاحب المواقف في شرائط صحة المعجزة ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه لان التصديق منه تعالى وهو لا يحصل الا
بما يكون من قبله وحصول التصديق لا يتوقف على كونه غرضا وكلامه لا على كون الباعث صادق لما يدوم بناء على انه سمعي
جواب سؤال مقدر تقريره انه كيف يعلم ان اظهاره تعالى المعجزة على يده لغرض التصديق والدليل عليه فان في اغراضه كثرة لا يحيط
بها البشر وكيف يعلم ان الباعث هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله من افعال الجن فان وجوده متحقق وان اثباته بالسمع يستلزم الدور
وتقرير الجواب انه لا خلاف في ترتب الغايات والآثار على بعض افعاله تعالى وان لم نجعلها اغراضا ولم نقل ان افعاله معلل باغراض
بل نقول ان خلقها على يد المدعي يدل على التصديق له قائم مقامه تعالى لا يتوقف على صدق الباعث اصلا لما ان المعجزة لمجمل تفيد العلم الضروري
بحصول التحقق مع جواز حصولها بدونها على ان المرسل يبعث دليلا ليعلم به الرسول ان القائل ارسلتك هو الله دون غيره والمخلوق للمطهر
فيه بانه المرسل وحده لا شريك له على ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قطعي الانتفاء قال الشيخ وبعض اصحابنا
ان خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان دلالته على الصدق قطعا ممتنع التخلف فيها فلا بد لها من وجه دلالة متميز
الصحيح عن غيره وان لم نعلمه بعينه فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال وقالت المعتزلة
خلق المعجزة على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من
الله تعالى وان جوزه البعض كالقاضي فانه قال اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليست امرا لازما عقليا بل هو احد العادية
فان جوزنا انخراقها عن مجراها العادي جاز اخلاء المعجزة من اعتقاد الصدق ومع تجويز اظهاره على يد الكاذب اولا محذور فيه
سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض انه جائز قال الامام الرازي في المطالب العالية ما حاصله ان
عامة ارباب الملل على ان طريق اثبات النبوة هو المعجزة وهو الصواب وطريق هو اقرب الى العقل و
هو ان ليس كمال حال الانسان الا الكمال للقوة النظرية والعملية عند جميع العقلاء والانسان على ثلثة انحاء الكاملين
والناقصين ودرجات الكمال والنقصان متفاوتة فكما يكون في جانب النقصان من هو مثل البهائم والسباع يكون
في جانب الكمال مثل الملائكة بل اشرف منهم ثم ان ذلك الانسان المبعوث هو اكمل الاشخاص الموجودين في
ذلك الوقت والمقصود من هذا العالم العنصري ولا شك ان المقصود بالذات هو الكامل فثبت ان هذا
الشخص هو قطب العالم فذلك الشخص لا يعرفه غيره فهو الذي لا يعرف نفسه كما جاء في الحديث اوليائي
تحت قبابي لا يعرفهم غيري فثبت ان كل دور لا بد ان يحصل فيه شخص موصوف بصفات الكمال

ثم لا بد ان يحصل في الادوار المتلاحقة دور يحصل فيه شخص واحد يكون هو افضل من اولئك الذين كل منهم عين
دوره وفريد عصره فيكون ذلك الشخص هو الرسول المعظم والنبي المكرم وواضع الشرع والهادي الى الحقائق [illegible]
فصل في نبوة رسولنا عليه السلام محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسله بالهدى ودين الحق لانه ادعى
الرسالة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي اما دعوى النبوة فيعلم بالتواتر حتى جرت مجرى الشمس في الاشتهار
واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقران المعجز بفصاحته بلغاء العرب مع كثرتهم كثرة حصى البطحاء و
شهرتهم بالعصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمباراة ولم يطعنوا فيه وعجزوا
عن المعارضة مع حذاقتهم وعداوتهم وتوفر دواعيهم لها بل نسبوه لكمال حسنه الى السحر
كما ورد اذا اكثر الانسان طال لسانه فالمطاعن التي اوردوها مدفوعة اجمالا لما مر من شهرة العجز
والتفصيل اي تفصيل الطعن في المقاصد التي قصدوا بها المعارضة كتعيبهم تكرار فبأي الاء ربكما تكذبان
وتكرار قصة فرعون في مواضع وويل يومئذ للمكذبين مدفوعة تفصيلا وهذه المطاعن نسبت الى فرق الملحدين
لا الفصحاء الحاذقين وتعجبهم من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ورفع رؤسهم عند سماع قوله يا ارض
ابلعي ماءك الاية كان من فصاحته لا من عدم المعارضة مع سهولتها فبطل القول بالصرفة
التي هي مذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة فانهم قالوا ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرفهم
المتحدين من معارضته مع قدرتهم عليها على ان الشان لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان نقصان البلاغة
ادخل في الصرفة لانه كلما انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة
ولانه اخبر عن المغيبات الماضية والمستقبلة والاخبار عن المغيبات معجز اما انه اخبر عن المغيبات الماضية
فكقصص الانبياء كقصة موسى ويوسف وابراهيم ونوح وغيرهم كفرعون وهامان وقارون على تفاصيلها
واما انه اخبر عن المغيبات المستقبلة فثابت لقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة وقوله تعالى الم غلبت
الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقوله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر وقوله
تعالى لتدخلن المسجد الحرام وقوله تعالى لا يأتون بمثله وكما قال عليه السلام لعلي كرم الله وجهه تقاتل
بعدي الناكثين اي الناقضين العهد والقاسطين اي الجائرين والمارقين اي الخوارج وكما قال عليه السلام
لعمار بن ياسر ستقتلك الفئة الباغية الى غير ذلك كقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون وكاخباره
بهلاك كسرى وقيصر وغير ذلك وقد وقع جميع ذلك مطابقا لما اخبر به ولانه ظهرت منه عليه السلام امور
خارجية عن العادة البشرية ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها وهي على ثلثة انحاء
امور ثابتة في ذاته كولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينه والاخرى على سرته مع خاتم النبوة

يبين نقيضه ولكونه عليه السلام مبصرا لما كان من خلفه كما كان يبصر من قدامه وامور متعلقة بصفاته لكونه غاية
في صفاته لكمال مستجاب الدعوة لانه دعا ابن عباس رضي الله عنهما بقوله اللهم فقهه في الدين فصار امام
المفسرين وغير ذلك من امور خارجة عنها وهو الثالث كخرور الاوثان سجدا وسقوط شرف قصور الاكاسرة
ليلة ميلاده صلى الله عليه وسلم واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر على ما دل قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق
القمر قد رواه كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا انشق القمر شقتين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك
في مقام التحدي فيكون معجزة وانقلاع الشجر فان ابن عمر قال كنا مع النبي عليه السلام في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى
قال له النبي عليه السلام اين تريد قال الى اهلي ثم قال هل لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله عليه السلام وهي على
شاطئ الوادي فاقبلت تشق الارض حتى قامت بين يديه فاستشهدها ثلثا فشهدت ثلثا ورجعت الى منبتها وامن الاعرابي
وتسليم الحجر عليه صلى الله عليه وسلم عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال كنت مع رسول الله بمكة فخرجنا ببعض نواحيها
فما استقبله جبل ولا شجر الا سلم عليه وحنين الجذع قال جابر كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خطب استند الى جذع النخلة
من سواري مسجد المدينة فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق
فنزل النبي صلى الله عليه وسلم حتى اخذها فضمها فجعلت تان انين الصبي الذي يسكت حتى استقر وشكاية الناقة
روى الحكيم الرازي رحمه الله ان ناقة جاءت الى النبي عليه السلام فصاحت فقال عليه السلام اصبري حتى يجي مالكك فجاء
مالكها فقال يا رسول الله هذه منا ثلثة فقربت من النبي ونغمت فقال عليه السلام تقول هذه كنت حملته منذ عشرين سنة
والان يريدان يذبحني فاشتراها واعتقها وقيل كانت شكايتها من كثرة العمل وقلة العلف نقل من حاشية العقيدة
الحافظية وتسبيح الحصى قال انس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى في يده حتى سمعنا التسبيح
ثم صبهن في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح وغير ذلك من شهادة الشاة
المشوية يوم خيبر بانها مسمومة وورود الضروع من الشاة اليابسة الحائل لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب
الذئب وهب ابن اوس بقوله التعجب من اخذي الشاة وهذا محمد يدعوا الى الحق فلا تجيبونه وغير ذلك مما لا يحصى للكثرة
ومن الشواهد على نبوته عليه السلام نصوص التورية قال صاحب الصحائف منها ما جاء في التورية في الجزء
السادس عشر من السفر الخامس هكذا قال اللهم الذي تجلى لهم من طور سيناء واشرق بنوره من جبل سعين وهو جبل
قريب من مولد عيسى عليه السلام وتلالا من جبل فاران وهو جبل في طريق على يسار الطريق من العراق الى مكة ومنها
ما جاء في السفر الثاني عشر من تورية السبعين يعني ان للتورية ثلث نسخ مختلفة احدها المسمى بتورية السبعين التي
اتفق عليها سبعون حبرا من احبارهم والثاني التي في ايدي اليهود من القرائين والربانيين والثالث التي في

ايدي السامرة ففي النسخة الاولى ان موسى عليه السلام سال الله تعالى ان يكون بعده نبي لبني اسرائيل فقال انه سـ
يقيم لهم نبيا من بني اخوتهم مثلك واجري قولي فيه ويقول لهم ما آمره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم
باسمي فانا انتقم منه هذا هو المنقول من التوراة فدل هذا على ان هذا النبي اعني محمدا لا يكون من بني اسرائيل بل من بني
اخوتهم وانه صلى الله عليه وسلم صاحب شريعة كما كان موسى عليه السلام اذ المقصود من المماثلة ليس الا هو ومنها
ما في السفر الاول من التوراة التي عند القرائين والربانيين ان الله تعالى قال لابراهيم عليه السلام ان هاجر تلد ويكون
من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع هذا لفظها المنقول بالعربي ونصوص الانجيل قال الله
منها ما جاء في الاصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليط وهو روح الحق واليقين يكون معكم
الى الابد وما جاء في الاصحاح الخامس عشر واما الفارقليط روح القدس يرسل الي باسمي اي بالنبوة هو يعلمكم ويمنحكم
جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم وما ذكر في الاصحاح السادس عشر هكذا ولكني اقول لكم الان حقا ان انطلاقي عنكم خير
لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم يأتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا ما جاء هو يفيد اهل العالم
ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر والدين ونصوص الزبور نقل المصنف هكذا دعا داود عليه السلام فيه اللهم
ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني ابعث محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر اعلم ان كل واحدة منها وان لم يبلغ
حد التواتر الا ان القدر المشترك فيما بينها متواتر كالاخبار الواردة بشجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم ويكفي
من الاقناعيات لاهل الانصاف ما اجتمع فيه صلى الله عليه وسلم من الفضائل وبلوغه النهاية في العلوم
والمعارف الالهية والكمالات الدينية والدنيوية ومعالجته للارواح البشرية وتنبيهها من الشقاوة والاشتغال
بغير الله تعالى الى الاشتغال بعبادة الله من غير تعليم ولا ارشاد ظاهري وما اشتمل عليه شريعته في كل باب
مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والسياسات والآداب ودقائق الحكم ومن علم ما فيها علم قطعا ان هذه الحكم
ليست الا وضعا الهيا ووحيا سماويا وظهورها اي شريعته عليه السلام على سائر الاديان مع فقره وضعفه
وقلة الاعوان والانصار وكثرة الاعداء والجبابرة الاكاسرة وخزيهم وطردهم وازدياد هذا الدين على مر الاعصار
والدهور وغاية تشبث المنكرين للبعثة وهم اليهود والنصارى والمجوس الطعن في النسخ اي انهم ادعوا ان
ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم موقوفة على جواز النسخ لكنه محال لانه يوجب البداء على الله تعالى وهو الرجوع عن الحكم
الذي عزم عليه وهو على الله محال وان المنسوخ ان كان حسنا كان رفعه قبيحا وان كان قبيحا كان الله امرا بالقبيح وانه غير جائز
على الله تعالى مطلقا سواء كان نسخا لدين موسى او غيره وقد بين في موضعه في علم الاصول ان النسخ
عبارة عن الخطاب الشرعي الدال على انتهاء حكم شرعي سابق ويجوز ان يكون حكم الله تعالى مقيدا الى وقت ثم يزول
فلا يلزم البداء ولا قبح في النسخ اذ الشيء قد يكون قبيحا في وقت بالنسبة الى قوم وحسنا في وقت بالنسبة الى قوم آخرين

والطعن في النسخ لدين موسى خاصة من بين الاديان تمسكا بمثل ما تمسكوا به وهو كون دينه
ابدا ويدوم ولا يزول وهو افتراء على موسى عليه السلام لان ما نقلوا اشل فعدة تمسكوا بالبيت ابدا لم يثبت صحته
او نقول بعد تسليم صحته ان الابد عبارة عن طول الزمان كما في قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم خالدين فيها ابدا ثم النص والاجماع اما الاجماع فظاهر على انه مبعوث الى الناس كافة اما النص
فهو كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقوله عليه السلام
الى الاسود والاحمر وزعمت النصارى انه مبعوث الى العرب خاصة وهو مردود بالنقل والعقل اما النقل فما مر واما العقل فلانهم
لما اعترفوا برسالته الى العرب فقد اعترفوا بصدق كلما اخبر به ومن جملته انه مبعوث الى الناس كافة بل الى الثقلين
لما اشتهر انه رسول الثقلين فان المراد في الحديث من الاسود الجن والاحمر الانس كما ان المراد منهما العرب والعجم
وقوله تعالى قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن وانه لا نبي بعده لقوله تعالى وخاتم النبيين ولا نسخ
لشريعته وانه افضل الانبياء قال الامام في المطالب العالية ان الرسول هو الذي يعالج الارواح
البشرية وينقلها من الاشتغال بغير الله الى عبادة الله فلما كان المراد من البعثة هو هذا المعنى كان من كان صدور
هذه الفوائد عنه اكثر وجب القطع ان رسالته اعظم واكمل وان رسالة موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني اسرائيل
فقط واما عيسى عليه السلام كانه لم يظهر لدعوته تاثير الا في اقل القليل فلما كان رسالته اشمل كان افضل وامته
خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة واختلفوا في الافضل بعده صلى الله عليه وسلم فقيل آدم عليه السلام لكونه
ابا البشر وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه عند الشدائد وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه
روح الله وصفيه ودل الكتاب الكريم على معراجه عليه السلام الى المسجد الاقصى وهو قوله تعالى سبحان الذي
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله واجماع القرن الثاني ومن بعدهم على انه اي
المعراج في اليقظة وبالجسد فاندفع الخلاف في انه في اليقظة او في المنام والخبر المستفيض اي الاحاديث
المشهورة على كونه اي المعراج الى السماء والمنكر ينسب الى البدع ودل خبر الواحد ان معراجه عليه السلام الى الجنة
او الى العرش او طرف العالم على اختلاف الآراء والرواة كما ورد في الاخبار انه راى من العجائب ما لا يحيط به العقل
واحوال الانبياء على ما ذكر في كتب الحديث والدليل عليه انه امر ممكن اخبر به الصادق ان الاجسام متماثلة فيجوز الخرق
على السماء كما يجوز على الارض وعروج الانسان كالملك واما دليل عدم الامتناع فلانه لا يلزم من فرض وقوعه محال
وانكار الكفرة وغيرهم المعراج للجسد لا الروح كما نقل عن معاوية وتصريح انها كانت رؤيا صالحة وكفى في الرد اجماع القرون
فصل من شرائط النبوة الذكورة لان الانوثة تنافي الاشتهار والدعوة وكمال العقل وقوة
الراي لان كمال الخلق لا يكون الا عن هو اكمل عقلا ومن لا يستقل بكمال العقل وقوة الراي كيف يمكن ان يقوم

مقام الدعوة والارشاد للخلق والسلامة عما ينفر عنه الطباع السليمة كالجبن والكذب
او تخل بالمروة كالشح والحسد وحكمة البعثة كالعيوب والعلل والفظ الغليظ ثم المختار
ان الانبياء معصومون قال الامام حقيقة العصمة ان لا يخلق في العبد ذنبا وعند الحكماء بناء
على القول بالموجب واختلاف الاستعداد في القوابل هي ملكة مانعة من الفجور وانما تتحقق هذه الملكة عند تحقق
الامور الثلثة احدها العلم بعواقب الامور وثانيها تأكد ذلك العلم بتتابع الوحي وثالثها انه متى صدر عنه امر
من باب غير الاولى لم يترك سدى فاذا اجتمعت هذه الامور فيه كان معصوما وفي الصحائف الحق انه يكفي
في العصمة العفة والعلم بحسن الطاعات وقبح المعاصي ثم مختار اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمته
عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ وقد جوزه القاضي سهوا لا عمدا زعما منه انه لا يخل
في التصديق المقصود من المعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب ويقولون
ان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة وهو مردود وعن تعمد الكبائر
بعد البعثة سمعا عندنا وعقلا عند المعتزلة وعن الصغائر المنفرة عن الطباع كسرقة الحبة او اكلها
عن غير ملكه سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فيتنبهون وعن تعمد غير المنفرة ايضا عندنا وذهب
امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا وعن سهو الكبيرة ايضا وذلك لئلا يلزم ما هو
منتف قطعا اي لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية كحرمة اتباعهم وهو واجب بالاجماع وبقوله تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ورد شهادتهم للفسق بالاجماع مع انه منتف للقطع بان من ترد شهادته في
القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين ووجوب زجرهم لعموم ادلة الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه الايذاء لهم المحرم بالاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله
الاية واستحقاقهم العذاب لعموم قوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم خلد
ولقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وعدم نيلهم عهد النبوة
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة ونحو ذلك كاغواء الشيطان لان الذنوب لا يكون
الا منه وكونهم من حزب الشيطان وما نقل من ذنوبهم وتوبتهم في اقاصيص الانبياء التي في كتاب الله عز وجل
وما نسب اليهم فيه من العصيان وما نقل الاحاد من ذنوبهم مما صح منه فعلى السهو والنسيان او محمول على ترك
الاولى او ما قبل البعثة ونقص بعض التفصيل اما في قصة آدم عليه السلام من انه عصى وغوى وازلهما الشيطان
ومخالفة النهي عن اكل الشجرة واعترافه بظلمه وعتابه من الله محمول على انه كان قبل البعثة او كان عن نسيان لقوله فنسي
ولم نجد له عزما وانما عوتب لترك التيقظ وقوله تعالى جعلا له شركاء فيما آتاهما فعلى حذف المضاف اي جعل اولادهما

واما في قصة نوح قوله تعالى انه ليس من اهلك في رد قوله ان ابني من اهلي للتنبيه لا للتكذيب او المعنى انه ليس
من اهل دينك واما في قصة ابراهيم عليه السلام من الاكاذيب في قوله هذا ربي وبل فعله كبيرهم واني سقيم فعلى ان الاول
على سبيل الفرض والتقدير والثاني على التعريض والاستهزاء والثالث على انه عرض الهم والحزن من عبادهم
والحمي على ما قيل واما في قصة يوسف عليه السلام من جهة يعقوب من الافراط في المحبة فعلى انه لا معصية في ميل النفس
سيما الى من يلوح عليه آثار الخير ومن جهة الاخوة عن ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب فالجواب انهم لم يكونوا
انبياء ومن جهة يوسف من الهم المشار اليه بقوله وقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا بالسجود
فعلى قبل البعثة مع اجوبة اخر تركنا بمخافة الاطناب والاولى في الانبياء ان لا يحصر عددهم وان ورد
في الحديث ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلثة
عشر على ما روي عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله عليه السلام كم الانبياء فقال مائة الف واربعة
وعشرون الفا فقلت وكم الرسل فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا لان خبر الواحد على تقدير اتصافه بجميع الشرائط
انما يفيد الا الظن وهو لا يعتبر في الاعتقاديات بل في العمليات اخذا بقوله تعالى منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص تنبيه ان الملئكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى على افعال
شاقة فهم عباد مكرمون لا يوصفون بالذكورة ولا بالانوثة واستقر الخلاف في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء
والقاطع لا صد والجمهور على عصمة الملائكة لقوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم
من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون اذ يعلم منه انهم لا يعصون والا يحصل الفتور في التسبيح
احتج المخالف النافي لعصمتهم بقصة ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود
وبدليل صحة الاستثناء في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وبقدحهم في آدم كما قال الله تعالى لهم اني جاعل
في الارض خليفة واستبعادهم جعله خليفة مع انه فعل الله تعالى حيث قالوا اتجعل فيها من يفسد
فيها ويسفك الدماء وتزكيته واعجاب لانفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ورد بان ابليس من
الجن لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه وعده من الملئكة وادراجه فيهم في الامر والاستثناء
تغليب لكونه واحدا مغمورا فيما بينهم بعبد كعادتهم وما قيل من القدح والاستبعاد فكلا لان قصدهم من
الاستفهام الوارد في قوله تعالى اتجعل فيها التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من لا يليق
مع وجود الا ليق لا المناقشة والاستكبار وانما علموا ذلك باعلام العلام الغيوب اياهم او مشاهدة من
اللوح المحفوظ واما تعذيب هاروت وماروت فمعاتبة كما تعاتب الانبياء على السهو والزلة

ولم يكن منهما عمل بالسحر ولا اعتقاد لتاثيره بل تعليم مع نفيه وتحذير عن العمل كما قال تعالى حكاية انما نحن
فتنة فلا تكفر وذلك ابتلاء من الله تعالى قوله واما هاروت الخ جواب عن سوال مقدر تقريره انه كيف يثبت بالقطع
انهم معصومون وان هاروت وماروت ملكين بعيد بان لا انكار بهما السحر والكفر وتقرير الجواب انا لا نسلم انهما ارتكبا
السحر بل انزلهما الله تعالى ابتلاء للتعليم السحر وتميز للناس بين المعجزة والسحر وانما عذبا على المعاتبة من غير ارتكاب منهما
لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر ثم جمهور اصحابنا والشيعة على ان الانبياء افضل من الملائكة
خلافا للمعتزلة والحكماء والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا في الملائكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملائكة
العلوية افضل من الانبياء دون السفلية وبالغ بعضهم اي بعض اصحابنا حتى فضل خواص البشر على خواص
الملائكة وعوامهم اي عوام البشر على عوامهم اما عقلا فلان اكتساب الكمال والمواظبة على الطاعة مع
الشواغل كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة ادخل في استحقاق الثواب لكونها اشق بما ورد في الخبر
افضل الطاعات احمزها ولا معنى للافضلية سوى زيادة الثواب والكرامة واما سمعا فلقوله تعالى ان الله اصطفى
آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع
فيكون جميع الانبياء مصطفين على العالمين ومن جملتهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولانه تعالى
امرهم بالسجود لآدم تعظيما وتكرمة والحكيم لا يامر للافضل بالسجود للادنى واباء ابليس استكباره وتعليله بانا خير منه
تدل على ان المامور به سجود تكرمة ولانه تعالى امر آدم عليه السلام بتعليمهم الاسماء بقوله انبئهم باسمائهم قصدا
الى اظهار فضله لان المعلم افضل من المتعلم وما يقال ان لهم علوما اضعاف العلم بالاسماء مدفوع بان سوق
الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من فضيلة آدم ولهذا قال الم اقل لكم اني اعلم ما لا تعلمون احتج
المخالف بوجوه عقلية بانها متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل مجردة في ذواتها
بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلمات البشرية كالغضب والشهوة والجهل وسائر النقائص الاخروية على الافعال
العجيبة من احداث السحب والزلازل مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرية منزوعة
عن الشرور والقبائح علومهم واعمالهم ادوم واقوم وعن الاختلال بالضعف والهرم والاستكبار والتعب
والرياء اسلم وبوجوه نقلية بقوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول
لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام لا يحسن الا اذا كان الملك افضل وقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملائكة بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء
اليها وقوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم وقوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع درجة منه على ما يقتضي الكلام

والجواب ان الاول معارض بما مر يعني ان الوجوه العقلية معارض الوجوه المذكورة في افضلية الانبياء وتاويل
البواقي مذكور في كتب التفسير اما الجواب عن الاول ان سبب نزول هذه الاية استعجال قريش العذاب الذي وعدهم بقوله
تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب والمعنى اني لست بملك حتى يكون القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله
كما كان لجبريل حتى اعذب وعن الثاني ان ذلك تموته من الشيطان وتخييل ان ما يشاهد في الملك من عظم الخلق و
كمال القدرة يحصل بأكل الشجرة وعن الثالث ان التعليم ليس الا من الله تعالى وانما نسب الى جبريل لطريق التبليغ وعن
الرابع ان الكلام سبق لرد مقالة النصارى في عيسى عليه السلام وادعائهم فيه النبوة بل الالوهية وارتفاع شانه عن
العبودية لكونه روح الله وولد بلا اب ويبرئ الاكمه والابرص والمعنى انه لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه
في هذا المعنى وهو الملئكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على الافعال العجيبة والصنائع الغريبة واما المراد بتقديم
ذكرهم على ذكر الانبياء كقوله تعالى قل من كان عدوا لله وملئكته ورسله فيجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود
او في قوة الايمان بهم لخفاء امرهم وعدم رؤية الناس اياهم ومن خوارق العادة كرامة الاولياء الولي هو
العارف بالله وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي وتفارق الكرامة المعجزة بالخلو عن دعوى النبوة و
تفارق الاستدراج بمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة النبي عليه السلام وهي جائزة عندنا خلافا للمعتزلة والاستاذ
ابي اسحاق من اهل السنة ولا توجب اي الكرامة وجوازها ووجودها التباس النبي بغيره ولا انسداد باب اثبات
النبوة لما ذكرنا ان المعجزة انما تكون مع التحدي بل تفيد زيادة جلالة قدر الانبياء حيث نالت خواص
امتهم تلك المرتبة ببركة الاقتداء بهم ويزداد رغبة في اتباعهم وتفارق الكرامة السحر بانها لا يجري فيها اي
في الكرامة التعلم والتعليم والسحر لا يكون الا بهما وبان السحر لا ينافي المعارضة بل يتصدى لمعارضته ويبذل
الجهد في الاتيان بمثله وبان الكرامة لا تجامع شرة النفس ويتصف الساحر بالخبث في الظاهر والباطن والخزي
في الدنيا والاخرة وبان الكرامة لا تكون بمباشرة اعمال مخصوصة والسحر اظهار امر خارق من نفس خبيثة بمباشرة
اعمال مخصوصة وكلاهما اي الكرامة والسحر واقع اما الكرامة فلقصة مريم المذكورة في سورة مريم من الكتاب الكريم
من حبلها بلا ذكر ووجود الرزق عندها بلا سبب ظاهر وسقوط الرطب من النخلة اليابسة فان قيل يجوز ان يكون ما ذكر معجزة
زكريا وارهاصا لعيسى قلنا ان هذه الخوارق ذكرت في الكتاب تعظيما لحال مريم فدل على ان المقصود اكرام مريم وعدم مقارنتها
للدعوى والتحدي بين وقصة اصف بن برخيا المذكورة في سورة النمل من احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة
طرفة عين ولم يكن هذه معجزة سليمان عليه السلام لانها تجب ان يكون على يد مدعي النبوة وقصة اصحاب الكهف
المذكورة في سورة الكهف من ابقاء الله اياهم ثلث مائة سنين وازدادوا تسعا وما تواتر الاخبار في صدور
الاشياء خوارق للعادة من كثير من الصلحاء السلف والخلف واما السحر فلقوله تعالى يعلمون الناس

وأما السحر فلقوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الآية الى وما هم بضارين به من احد الا
باذن الله ففيه اشعار بانه ثابت حقيقة لا تمويه وبان المؤثر هو الله تعالى ولما ثبت من انه سحر النبي صلى الله عليه وسلم وروي اتفاق
جمهور المسلمين على ان سورة الفلق نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله عليه السلام حتى مرض ثلث ليال
ومن انه سحر عائشة رض وروي انه سحر ابن عمر فتكوعت يده وروي ان جارية سحرت عائشة رض ولا دلالة لقوله تعالى
يخيل اليه من سحرهم على انه اي السحر لا حقيقة له اصلا قوله ولا دلالة الخ جواب عن سوال تقرير السوال ان ما دل عليه من
ثبوت السحر ممنوع لقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام تخيل اليه الخ يدل على انه لا حقيقة للسحر بل تخييل وتمويه والجواب ظاهر
وللاصابة بالعين قد جرت مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقالت المعتزلة بل السحر مجرد اراءة
ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركة اليد واخفاء وجه الحيلة واكثر المفسرين على انه فيها اي في الاصابة
نزلت وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر الآية وقد قال النبي عليه السلام العين حق وقال
عليه السلام العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر وفي جواز الاستعانة بالرقى والعوذ بها وجواز تعليق التمائم
وفي جواز النفث والمسح خلاف ولكل من الطرفين آثار وجمهور الجواز والاحتجاج والمسئلة بالعيبهات اشتبه كذا ذكره المصـ
والولي لا يبلغ درجة النبي خلافا لما روي عن بعض الكرامية فانهم قالوا الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى منه ولا يسقط
عنه التكاليف البتة لعموم الخطابات خلافا لاهل الاباحة والالحاد فانهم قالوا اذا بلغ غاية القصوى في المحبة وصفاء القلب
سقط عنه الاوامر والنواهي ولم يضره الذنب ولا تكون الولاية لولي افضل من النبوة عند اهل الحق خلافا لما روي عن بعض
الصوفية ان الولاية من النبوة لانها تنبي عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين والنبوة تنبي عن الانباء والتبليغ
كما هو حال من ارسله الملك بهذه الروايات والاستدلال اوهن من بيت العنكبوت مع انه فاسد باجماع المسلمين وبان النبي
مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مامون عن سوء العاقبة واما ولاية النبي فقيل افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص
الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وقيل بل نبوته افضل لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام
بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك وحكي عن بعض الاولياء انه سقط عنه التكاليف وساله الاعتاق عن ظواهر
العبادات فاجاب الى ذلك بان سلب العقل الذي هو مناط التكليف وبقي رتبة عاليا لما كان وانت خبير بان العارف لا يسأم عن
العبادة ولا يفتر في الطاعة ولا يبالي الهبوط من اوج الكمال ومعارج الملائكة الى نقصان ومنازل الحيوان نعم قد يحصل له كمال
الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف لكونه في حكم غير المكلف
كذا في شرح المقاصد ومثله روي عن الشيخ محي الدين ابن العربي انه اقام في الكعبة مدة مديدة لا يلتفت الى غير الله تعالى

فصل في المعاد مصدر ميمي او اسم مكان وحقيقته توجه الشيء الى ما كان عليه و
المراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء — ورجوع

ورجوع اجزاء البدن الى الاجتماع والحياة بعد التفرق والموت اعلم ان القائلين بالمعاد اختلفوا فمنهم من قال ان المعاد
هو الجسماني فقط وهو اكثر المتكلمين لاعتقادهم ان النفس جسم ومنهم من ذهب الى انه روحاني فقط وهو قول الفلاسفة
الالهيين ومنهم من زعم انه روحاني وجسماني معا جمعا بين الشريعة والحكمة وهو قول كثير من المسلمين والنصارى يجوز اعادة المعدوم
صدر البحث بها لان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول لان فناءها عبارة
عن تفرق اجزائها كما سيجيء لان الامكان ذاتي لا يزول بحسب الاوقات فانه يستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت آخر
للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات فاذا كان الاختراع ممكنا كان الاعادة ممكنا كذلك على ان الوجود الاول ربما
افاد المادة الباقية زيادة استعداد لوجود ذلك على ما هو شان القوابل لان المعدوم استفاد بالوجود الاول الذي
كان قد اتصف به ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع كما اشير اليه بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه
قال المصنف والاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتأليفات
على ما يشير اليه بقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة احتج المنكرون للاعادة بان المعدوم لا اشارة اليه فلا حكم عليه بامكان
العود يعني ان غاية ما ذكرتم ان المعدوم ان ممكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع
وجوده لامر لازم له كعدم الاشارة اليه فلا حكم عليه وبانه لا يبقى فرق بين المبدأ والمعاد لاعادة الوقت ايضا بيانه انه لو جاز
اعادة المعدوم بعينه لوجب ان يعاد بجميع عوارضه والا لم يكن المعاد هو بل كان ذلك انشاء فرد آخر من نوعه ومن جملة عوارضه الوقت
الذي حدث فيه اولا ولو اعيد المعدوم للزم ان يعاد مع وقته الاول فيكون مبدأ من حيث انه معاد فلا يبقى فرق بين المبدأ والمعاد
وبانه يلزم ان يتخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو محال فلو اعيد المعدوم لم يكن الوجود المعاد عين الوجود الاول لفرض
استحالته بل يكون غيره فلا يكون المعاد هو المبدأ وهو المطلوب واجيب عن الاول بان الاشارة العقلية الى ما يماثل صورته
التي في الذهن كافية في الحكم عليه بامكان العود وعن الثاني بان الفرق في ان المبدأ واقع اولا والمعاد واقع ثانيا
كائن لا محالة وان كانا في زمان واحد او لا نسلم ان الزمان من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي
كان بالامس وبهذا الاعتبار يجوز تخلل العدم بين الشيء ونفسه او يجوز تخلل العدم بحسب وقتين بان تخلل بين وجوده السابق واللاحق
وهو لا ينافي اتحاده بالشخص وقد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة ثبوت المعاد الجسماني والقائل بالمعاد الجسماني
اكثر المتكلمين كما عرفت لاعتقادهم ان النفس جسم سار في البدن كماء الورد في الورد ومن يقول بتجرد النفس فعنده المعاد
الروحاني ظاهر لان الروح باق يعود بعينه ويفسر المعاد الروحاني بانه ادراك اللذات والالام بعد الافتراق عن البدن
والجسماني يلزم عليه ايضا لانه عنده عبارة عن ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية
بعد خراب البدن وليس هذا بتناسخ لكونه عودا الى اجزاء اصلية للبدن الاول وان لم يكن هو الاول بعينه على ما يشعر به
قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على

ان الخلق مثلهم وكون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الجهنمي مثل جبل احد فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات
والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك انما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق
بعينه وكذا الاجزاء الاصلية وان تبدلت الصور والهيئات وحمل الآيات والاحاديث الواردة في باب المعاد على التمثيل والتصوير
للمعاد الروحاني اعني احوال النفس في السعادة والشقاوة لما من القائلون بالروحاني فقط ويصرفون الآيات الواردة
في بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه تفهيمه للعوام ويقولون ان
الانبياء مبعوثون الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وذلك بالترغيب
والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدون لذة وكمالا والانذار عما يعتقدون الما ونقصانا والعوام لما قصر
عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وقصر فهومهم على ما الفوه من اللذات والآلام الحسية وعرفوا الكمالات والنقصانات
البدنية فوجب للانبياء ان يخاطبوهم بتفهيم ما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا لهم وتتميما لامر النظام ذكره في
شرح المقاصد الحادي والكفر نعوذ بالله واحتج المنكرون للمعاد بامتناع اعادة المعدوم وقد عرفت انه لا يتوقف
ثبوت المعاد عليها اذ يجوز ان يكون المعاد عبارة عن الاجتماع بعد التفرق لا اعادة الاجسام بعد الاعدام فان قيل على هذا
التقدير يلزم ايضا اعادة المعدوم لانه يعود التاليف والاجتماع الفاني قلنا بعد تسليم انه امر وجودي ان المراد اعادة
الاجزاء الى ما كانت عليه من التاليف من الحيوة لا اعادة التاليف ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد مثل المبدأ لا عينه وبانه
لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له وجزءا من بدنه فالاجزاء الماكولة ان اعيدت في بدن الآكل فلا يكون الماكول بعينه
معادا مع انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن احد بما دون الآخر على انه يلزم في صورة اكل الكافر المومن ان ادخل الآكل الجنة
بسبب اجزاء المومن تنعيم الاجزاء العاصية او يدخل المومن النار بسبب اجزاء الكافر تعذيب الاجزاء المطيعة ورد
بان المعاد هو الاجزاء الاصلية الباقية الحاصلة التي منها ابتداء الخلق ولعل الله يحفظها من ان يصير تلك
جزء اصليا لبدن آخر واما الفرض المذكور في صورة الاكل الكافر والماكول المومن فلا يلزم ايضا لما ذكر من حفظ الله تعالى
الاجزاء الاصلية في كل منهما واما الغرض فهذا رد لما قال المنكرون ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم والغرض اما ان
يعود الى الله فهو نقص يجب تنزيهه عنه او يعود الى العبد فهو ايضا باطل لانه اما ايصال الالم فهو لا يليق واما ايصال لذة ولا وجود
للذة لانه خلاص عن الالم سيما في عالم الحس فاجاب بان الغرض ليس في فعل الله وخلو فعل الله عنه لا يقبح فعلى تقدير لزومه
يجوز ان يكون ايصال الجزاء الى المستحق للتنعيم او العذاب لئلا يلزم انعام المسئ وايلام المحسن ثم النصوص الواردة
الدالة على ثبوت المعاد منها ما هي لاثبات نفس الاعادة مثل قوله تعالى وهو الذي يبدء الخلق ثم يعيده وقوله تعالى
فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ومنها ما هو لازالة استبعاد احياء الرميم والتراب كان
المنكرين يستبعدون الاحياء لما يشاهدون من الرميم والتراب قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي

انشاها اول مرة وقوله تعالى ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون اواباؤنا الاولون قل ان الاولين والاخرين
لمجموعون الى ميقات يوم معلوم واختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد فناء على ما يشعر به قوله تعالى هو الاول
والاخر اي في الوجود ولا يتصور ذلك الا بالعدم اي بعد الانعدام بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها وقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه فان المراد الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به وقوله تعالى كل من عليها فان اي الفناء هو العدم وقوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده
والبداء كان من العدم فكذا العود يكون من العدم الى الوجود والجواب اما عن الاول فانه يجوز ان يكون هو مبدء كل موجود و
غاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية وفي صفات الكمال والاول والاخر وعن الثاني فلان المعنى كل شيء ممكن هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق
الوجود الا بالنظر الى العلة وعن الثالث بان الفناء ليس العدم بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع بها عنده وعن الرابع بانا لا نسلم ان المراد بالابداء
الايجاد بل ابداء الجمع والتركيب كما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين او جمع لما تفرق كما يشعر به قوله تعالى ارني كيف تحيي الموتى
الاية وقوله تعالى او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها وقوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها الى قوله ثم نكسوها لحما وقوله تعالى وكذلك النشور وقوله تعالى وكذلك
تخرجون الى غير ذلك مثل قوله تعالى كما بدأكم تعودون وبالجملة ان هذه النصوص لا تنفي الاعدام كما لا تدل عليه وانما سبقت لبيان كيفية الاحياء بعد الموت
قال عضد الملة والدين في المواقف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين والنصوص تعارض فيهما ثم الجنة
والنار مخلوقتان الان وهو مذهب الجمهور من المسلمين خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار من كبار مشايخ المعتزلة حيث زعموا انهما انما تخلقان يوم الجزاء
والشبهة في وجودهما الان قصة آدم وحواء من اسكانهما الجنة واخراجهما بعد اكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة كما في الكتاب الكريم
في ظواهر النصوص الدالة على وجودهما مثل اعدت في حق اهل الجنة كما في قوله تعالى اعدت للمتقين وقوله تعالى اعدت للذين امنوا بالله ورسله
وفي حق اهل النار اعدت للكافرين وازلفت في حق اهل الجنة كما في قوله تعالى وازلفت الجنة للمتقين وبرزت في حق اهل النار في قوله وبرزت الجحيم
للغاوين تمسك المنكرون لها بسندان بانه يمتنع خلقهما في افلاك هذا العالم لامتناع الخرق والالتيام عليها فلا مجال لخلقهما من الكائنات
والعناصر على الوجه الذي هو من قبيل ما يكون بالفساد في عناصر هذا العالم لا تسع لا يمكن خلق عرض السماء فكيف تسع جنة عرضها
عرض السماء والارض وكذا انه يمتنع خلقهما في عالم آخر لانه لا بد في ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة فهو لاحتياجه الى محدد
الجهات يكون كرويا فلا يتلاقى كرة هذا العالم الا بنقطة فيلزم خلاء بين العالمين وقد بين استحالته ولانه يحتاج العالم الآخر
على عناصر لما فيه حينئذ طبيعة يلزم ان يكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان فيلزم الميل الى ما ليس بحيز عنصر
بحيزه الذي هو في هذا العالم ليساوي الحيز الطبيعي الذي في ذلك العالم بل يلزم سكون العنصر في حيزه الذي في هذا العالم وحركته عنه
في ذلك العالم لكونه خارجا عنه فيلزم اجتماع الحركة والسكون اي حركة العنصر الى الحيز حال سكونه في الحيز والميل عن الحيز الى الحيز وهو محال
... فلسفية ... بمنع المقدمات الفلسفية والبحث عنها مع ان البحث ان بعد تسليم المقدمات الفلسفية
... والمفروضات في عالم محيط بهما بمنزلة ... نحن نلتزم الخلاء
... عناصر العالمين مختلفة الطباع

الطبائع ويكون تحيزها اي العناصر في احد العالمين غير طبيعي فلا يلزم الميل والحركة عن الحيز قيل ان الجنة والنار لو خلقتا [illegible]
هلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على بقائهما تخصيص هذه الاشياء من آية الهلاك جمعا
بين الادلة او حمل الهلاك على غير الفناء كما مر ولو سلم اقتضاء الهلاك الفناء ففناؤهما لحظة لا ينافي الدوام عرفا كما في
دوام اكلها [illegible] ذو الانقضاء ثم اعلم انه لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار ثم الاكثرون على ان الجنة
فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة
عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق التوقف والتفويض الى علام الغيوب فصل سؤال القبر وعذابه حق
بالاتفاق من المسلمين والمليين خلافا لضرار بن عمرو لنا الاستدلال بالآيات والاحاديث المتواترة المعنى كقوله تعالى في حق آل
فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيامة بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب فيكون ذلك في القبر وقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب على ما ذكر في التفسير وقوله تعالى في حق الشهداء
يرزقون فرحين بما آتاهم الله وقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وقوله عليه السلام
اذا وضع الميت في قبره [illegible] الحديث ليس بعيد اصلا لان يوسع القادر المختار اللحد بحيث
يمكن الجلوس فيه فلا يرد ما توهم منكروه ان اللحد ضيق وربما يكون الميت في صندوق لا يمكن فيه الجلوس وغير ذلك وان يبقي
القادر المختار من الاجزاء الاصلية للمحترق او المأكول [illegible] وان فرق مادة اجزائه وقد [illegible]
المحيوة [illegible] وما قيل ان الانسان ربما ياكله السباع او يحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف
يعقل حيوته وان لا نشاهد الناظر ما يجري على الميت او يجوز ان يخفيها الله تعالى لحكمة واما ما استدل به الخصم في انكار الحيوة في القبر
وهو قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة فلا محالة يعقبها موت اذ لا خلاف في احياء
الحشر والنشر فيكون لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فكيف يصح قوله الا الموتة الاولى فلان المراد الاولى بالنسبة الى ما يتوهم
في الجنة والمقصود نفيها وقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقالوا لو كان في القبر حياة لكان
الاحياآت ثلثة الاولى في الدنيا والثاني في القبر والثالث في الحشر وهذا يخالف ظاهر النص وهو قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين وغيرهما من التمسكات مثل قوله وما انت بمسمع من في القبور لا ينفي حيوة القبر لجواز ان يسمى ما يعقب حيوة القبر موتا [illegible]
ما يعقبه من الموت في الموتة الاولى تبعا فلا ينافي قوله الا الموتة الاولى ولجواز ان سكت عن بعض الاحياآت لخفاء امره او لكونه
معاينا فان اثبات الواحد والاثنين لا ينفي وجود الثاني والثالث فلا يستدل بذكر الموتتين كما في قوله تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم
وقوله ربنا امتنا اثنتين الآية ولا بذكر الواحدة كما في الآية السابقة على نفي [illegible] القبر وبالجملة فالذي ثبت
من الدين هو ان للميت في القبر نوع حيوة وهو قدر ما يتألم به ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار
والآثار [illegible] من الحيوان [illegible] قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور [illegible] اي الى الميت [illegible]

شيء زوالها موتا فيه تردد وسمع من اهل الحق التوقف فيه ثم جميع احوال القيامة من المحاسبة واهوالها اشار
اليها بقوله تعالى والله سريع الحساب وقوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون وقوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله تعالى فوربك
لنسئلنهم اجمعين وقوله ان زلزلة الساعة شيء عظيم وغير ذلك من الآيات والاحاديث والصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم
يرده الاولون والآخرون على ما يشعر به قوله تعالى وان منكم الا واردها ويكون ادق من الشعر واحد من السيف والميزان كما قال
الله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال تعالى فاما من ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ذكر كثير من المفسرين انه ميزان
له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لما ورد تفسيره في الحديث بذلك وانكره المعتزلة تمسكا بان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها
والحوض كما يفهم من قوله تعالى انا اعطيناك الكوثر وكما قال عليه السلام في جواب الصحابة عن سؤال اللقاء فان لم تجدوا فعلى الميزان
فان لم تجدوا فعلى الحوض الحديث وهو لرسول الله صلى الله عليه وسلم يسقي من شاء من امته وتفاصيل احوال الجنة
والقصور والولدان والغلمان واحوال النار من السلاسل والاغلال والحيات والعقارب امور ممكنة اخبر بها الرسول
الصادق في النصوص والاخبار فوجب التصديق بها ولا استبعاد في ان يسهل الله تعالى للعباد السعداء العبور على
الصراط وان كان احد من السيف ويصعب على الاشقياء وادق من الشعر ولا استبعاد ايضا ان يوزن صحف الاعمال
او يجعل الاعمال اجساما نورانية للسعداء وظلمانية للاشقياء فلا حاجة لنا الى صرف ما ورد فيها عن الظاهر وتاويل
الصراط بطريق الجنة وطريق النار او الادلة الواضحة الاقتداء بها يوجب الفوز بالسعادة او العبادات والشريعة
وتاويل الميزان بالعدل المستقيم او الادراك المميز بين الخير والشر فصل الثواب للمطيعين بسبب الاعمال فضل لا يجب عليه
ولا استحقاق للعبد والعقاب للعاصين عدل خلافا للمعتزلة فانهم قالوا بالوجوب فيهما ومعنى وجوبهما اي الثواب والعقاب
الوارد في الاحاديث والآثار انه تعالى وعد للمطيعين بالثواب واوعد للعاصين بالعقاب فلا يخلف لقوله تعالى ان الله لا يخلف
الميعاد على الخلاف في الوعيد فبعضهم على انه لا يخلف فيه اصلا للزوم الكذب في الخبر قال المصنف والمذهب جواز الخلف في الوعيد
بان لا يعذب العاصي فان هذا فضل وغفران لا خلاف قول ومعنى استحقاقهما اي الثواب والعقاب للعبد ان اضافتهما
الى الطاعات والمعاصي ملائمة مترتبة على الافعال والتروك في مجاري العقول والعادات واما الاستحقاق بمعنى الحق اللازم للعبد على الله
فلا مجال له هنا وذلك لانه لا واجب على الله تعالى وان الطاعات الحاصلة من الاتقياء وان كثرت لا تفي بشكر بعض السوابق
مما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق العبد العوض عليها ولو استحقا اي وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق لما
سقطا اي الثواب والعقاب عمن عاش على الكفر ثم آمن او عاش على الايمان مع الطاعات ثم كفر وارتد فيلزم ان يثاب الثاني
ويعاقب الاول وهو باطل بالاتفاق وقول المعتزلة ان عدم وجوبهما اي الثواب والعقاب يفضي الى التواني
والاهمال في الطاعات والاحتراز عن المعاصي لان الطاعات مشاقات ومخالفات للهوى لا يميل اليها النفس الا
بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصي شهوات ولذات ومستلذات لا ينزجر عنها النفس الا مع القطع بالام ومضار تترتب عليها

وان ايجاب المشاق على العباد بلا نفع يقابلها ظلم وان الله لا يظلم مثقال ذرة وان ايجاب المشاق بلا مضرة
في تركها يوجب اي يثبت الوجوب لكل ما اي اعمال يكون في فعلها نفع كالنوافل فتجب والحاصل ان ايجاب الله
المشاق بلا مضرة في تركها يثبت الوجوب في الاعمال الخيرة فثبت ان الايجاب لا يكون الا بالامرين المذكورين مردود
بان مجرد الوقوع كاف في المقصد لان المكلف اذا تيقن بانه اذا اتى المشاق المامورة ينال الثواب النعم واذا تركها
ينال العقاب والالم يختار ما هو سبب النعم ويترك ما هو سبب العقاب ظاهرا لعادة الوقوع وان الغرض بعد تسليم لا ينحصر فيما ذكر
لجواز ان يكون الغرض حصول السرور بالمدح على اداء الواجب باحتمال المشاق في طاعة الخالق وان يكون شكرا للنعم السابقة
على المكلف وغير ذلك فصــل لا اختلاف بين اهل الاسلام في خلود من ادخل الجنة من اهلها ولا في خلود الكافر في
النار سواء بالغ ذلك الكافر في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتد او علم نبوتهم وعاند او تكاسل سوى الكافر حكما عند
المعتزلة كاطفال المشركين حيث قالوا انهم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم كما هو
مذهبهم وعند اكثر المليين هم مخلدون ايضا في النار لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت النبي صلى الله عليه
وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار كذا في شرح المقاصد وقيل من علم الله تعالى منه اي من الكافر حكما
وهو الاطفال الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة او من علم الله تعالى منه الكفر والمعصية ففي النار واما
من مات على الايمان وترك التوبة عن كبيرة ارتكبها فعندهم يخلد في النار بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج
من النار ويعبر عن هذا المسئلة وعيد الفساق وعقوبة العصاة وعندنا لا يخلد بل يعفو عنه او يخرج بعد حين البتة لا بطريق
الوجوب على الله بل بمقتضى الوعد للنصوص الشاهدة بانهم يخرجون عن النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء
الله وقوله تعالى فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وقوله عليه السلام يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فيسمون
كما ينبت الحبة في حميل السيل و النصوص الشاهدة بانهم يدخلون الجنة وليس ذلك قبل دخولهم النار وفاقا منا ومن
المعتزلة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله تعالى من عمل صالحا منكم من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة
وقوله عليه السلام من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق ولان ثوابه اي ثواب المرتكب الكبيرة المستحق وعدا
عندنا او عقلا عند الخصم ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة فهو لا يتصور الا بالخروج من النار والدخول في الجنة ولان
دوام جزاء المعصية المحدودة ليس بعدل فان المعصية متناهية زمانا وقدرا فجزاؤها يجب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة
العدل فان دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعد ما واظب على الطاعة مائة سنة لو لم يكن ظلما فلا ظلم
في شيء احتجوا اي المعتزلة بعمومات النصوص الواردة في الوعيد بالخلود المتناولة للكافر وغيره مثل قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى واما الذين فسقوا
فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها قلنا جميع النصوص مختص بالكفار وواردة في حقهم للقطع بخروج

ذنب واصحاب الصغائر او يحمل الخلود الواقع فيها على المكث الطويل كما في قوله تعالى وما جعلنا
لبشر من قبلك الخلد أفإن مت فهم الخالدون او بتقييد السيئات المذكورة في الآيات بقيد الاستحلال بان
يفعل العصيان مستحلا ذلك الفعل فيكون استحلال الحرام كفرا والكافر مخلد لا محالة او نحو ذلك جمعا بين الادلة
المتعارضة قالوا اي المعتزلة لو خرج الفاسق عن النار وانقطع عذابه يخرج الكافر ايضا وانقطع عذابه
لتناسبهما في تناهي الشر قلنا لا نسلم علية التناهي بين الكافر والفاسق ولا نسلم تناهي الكفر قدرا
فلا قياس بجامع التناهي ولو سلم فلا نسلم صحة القياس في مقابلة النص والاجماع وفي المسائل الاعتقادية
والجمهور منهم اي من المعتزلة على ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات فلا يدخل مرتكبها
الجنة لعدم الاستحقاق بمخالفة للسمع قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات اي ليس ابطال الحسنة
بالسيئة اولى من العكس وقوله لا نضيع اجر المحسنين وللعقل فان حبط جميع الحسنات الحاصلة في مائة سنة لشرب جرعة
خمر غير معقول والبعض منهم كالجبائي وابنه على ان ايا من الطاعات والمعاصي ارتكبت اعدادا و
غلبت وازدادت اجرا او وزرا الاعداد - اقول فذنوب كبيرة قليلة العدد ربما اجرها طاعات كثيرة حبطت اخرى
محتجا بان يسقط الاقل ولا يسقط من الاكثر يعني ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب
جميع زلاته وكفرتها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شي ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت الطاعات منها من غير ان ينقص من
عذاب الزلات شي فيكون سقوط الاقل عقابا اذا كان الساقط الوزر وثوابا من الطاعات يكون ثوابا اذا كان الساقط ما لوزر
المقابل من المعاصي واما ان يكون الاحباط موازنة وهو قول ابي هاشم بان يسقط من الطاعات او المعاصي قدر او ينقطع ما يقابله
منه تمسكوا اي المعتزلة على الاحباط بمثل قوله تعالى حبطت اعمالهم وقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى
وقوله تعالى ان تحبط اعمالكم ولا يفيد هذه النصوص الدالة على الحبط في الجملة ما هو المتنازع فيه وهو بطلان حسنة
كاملة بسيئة سابقة او لاحقة اذ لا تفصيل عندهم من السابق واللاحق وعورض ما استدلوا من الآيات بمثل
قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والثاني ما اي المعتزلة مع سبق من الاقوال بان لا كبيرة من الكبائر العظام
[illegible] بسلب ويترتب عليه خير معرفة الله تعالى ونفع بان انها واذا كان معرفة الله كذلك فيجب ان
[illegible] المعرفة جميع الكبائر فيفسد بهذا الالتزام اصل قاعدتهم من تخليد مرتكب الكبيرة ولا فرق عندهم من ان تكون
[illegible] طاعات او سابقة عليها او متخللة بينها كما مر فصل نطق الكتاب ان الله تعالى عفو غفور يعفو عن الصغائر ويجوز العفو عن
[illegible] عليه خلافا للمعتزلة تمسكا بان المعاصي قبيحة فلا يسقط بل يجب منه الانتقام لانه غني مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد و
[illegible] قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى ويعفو عن كثير وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم معنى العفو والغفران ترك العقوبة
[illegible] العفو والشرك يجوز فيما سواه لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الوقوع ما ورد في الآحاد التخصيص اي تخصيص النصوص الجائز الوارد

الصغائر او بما بعد التوبة او بالحمل على تأخر العقوبات المستحقة كما ذهب اليه المعتزلة ويقولون بالتخصيص بها
مع كونه خلاف الظاهر والعدول عنه بلا دليل مع تقييد الاطلاق بلا قرينة وتخصيص العام بلا مخصص وخلاف صريح الاحاديث
المشعر بالعموم لا يصح في البعض اي بعض الايات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة تعم
الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بين الشرك وغيره بنفي الغفران عنه وثبوته فيما سواه او كلا التخصيص بالصغائر لانه اخلال بالمقصود
هو بيان شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر وما سواه يغفر فان قلت كيف يكون التطبيق بين قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب
جميعا وبين الايات الدالة على التقييد بالتوبة والمشية والجزاء عن المعاصي كقوله تعالى ويعفو عن كثير لا الجميع وقوله تعالى يغفر لمن يشاء
وقوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما قلت يمكن ان يحمل وجه التوفيق ان المغفرة نوعان احدهما
المغفرة المطلقة وهو المغفرة عن العقاب على قدر ما يستحق العاصي في علمه تعالى وهذه المغفرة لجميع العصاة وعن جميع الذنوب على ما يشعر
قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وهذا التخفيف عن العقاب كمن يستحق مائة جلدة ويضرب للتنبيه واحدة يكون عفوا والثاني
المغفرة الكاملة وهو ان لا يعذبه اصلا بل لا يشعر العاصي بان يوجد وهذا الكمال فضل يختص الله لمن يشاء من عباده ويكون بالتوبة
وبغيرها وهو المراد من النصوص المقيدة والله اعلم بالصواب و قالت المعتزلة يمتنع العفو عن الكبائر تمسكا بالنصوص
الواردة في وعيد الفساق كما ورد في حق آكل اموال الناس قوله تعالى ومن يفعل عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفي الفرار
من الزحف قوله تعالى ومأواه جهنم وبئس المصير وفي متعدي حدود المواريث قوله يدخله نارا خالدا فيها فان الخلف في الوعيد
نقص لا يجوز على الله تعالى وعقلا بانه اغراء على القبيح لان المكلف يعتمد على العفو فيرتكب القبائح ورد بانهم
اي الفساق داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة ايضا مع بطلانه لان الخلف فيه اي في
الوعد اجماعا بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد الاخلاف فيه كرما وفضلا وبان مجرد احتمال العقوبة
زاجرا يعني انما كان مجرد احتمال العقوبة يصلح ان يكون زاجرا للانسان عن ارتكاب المعاصي فكيف لا يكون زاجرا مع
الرجحان بالايات القاطعة بالعذاب واذا جاز العفو عن الكبيرة بدون التوبة والشفاعة فمع الشفاعة
اولى كيف لا يكون العفو مع الشفاعة وقد قال الله تعالى لرسوله عليه السلام واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات وقال النبي عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فمتمسك به المعتزلة
القائلون بقصر الشفاعة للمطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات من قوله تعالى ولا يقبل منها
شفاعة وقوله تعالى لا تنفعها شفاعة والضمير للنفس المبهمة العامة ليس بحجة لانه خاصة بالكفار
بعد تسليم عموم الازمان والاحوال مختص بالكفار جمعا بين الادلة الواردة على ثبوت الشفاعة
مثل لا ينفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ولا خفاء في ورود الشرع بالشفاعة المطلقة فحملها
اي الشفاعة المطلقة على طلب المنافع وهو باطل اذ يلزمهم حمل الشفاعة على طلب المنافع ان يكون ثم

سال الله تعالیٰ من الامة زیادة کرامة النبی علیه یکون شافعاله ای للنبی لانه طلب المنافع فی حق النبی علیه
السلام فهو باطل وفاقا واما الحمل ای حمل ما ورد فی باب الشفاعة علی الذنوب الصغیرة او بعد التوبة فظاهر
البطلان لمعارضة النصوص ثم الکبیرة هی التی یشعر بقلة الاکتراث ای المبالات بالدین وقیل هی التی
خصت بالتوعد من الشارع واستحقاق العقاب بارتکابها فعلی هذین التفسیرین تمایز الکبائر عن الصغائر وقیل
کل معصیة فهی بالاضافة الی ما دونها کبیرة وبالاضافة الی ما فوقها صغیرة وقیل هی تسعة
الشرک بالله والقتل للنفس بغیر حق والقذف للمحصنة والزنا والفرار من الزحف ای من الحرب عند الوقت
والسحر واکل مال الیتیم والعقوق للوالدین والالحاد والظلم فی الحرم ای انکار حرمة الحرم وهتکها بالقتال وغیره
هکذا روی ابن عمر عن ابیه رضی الله عنهما عن النبی وقال انها تسعة وقد یزاد الربو وروی زیادتها عن ابی هریرة رضی الله
عنه والسرقة وشرب الخمر روی زیادتها عن علی کرم الله وجهه فصـــــل التوبة وهی فی اللغة الرجوع واما
فی الشرع فعبارة عن الندم علی المعصیة لکونها معصیة وانما قید بذلک لان الندم علی المعصیة لاضرارها ببدنه
واخلالها بعرضه او ماله ونحو ذلک لا یکون توبة وقیل الندم المذکور مع العزم علی الترک فی الاستقبال ای علی
تقدیر الحضور والاقتدار حتی لو سلب القدرة او الاقتدار لم یشترط العزم علی الترک وهذا القول مختار صاحب المواقف
وقالت المعتزلة التوبة اعتقاد انه ای ان التائب اساء فی اختیار الذنب المتوب عنه وانه لو امکنه رد
المعصیة لردها کما اذا کان المال المغصوب موجودا فی یده فیصح التوبة لبعد اداء ما ذکر عندهم وعندنا هذا غیر واجب
فی صحة التوبة بل رد المظالم والخروج عنها واجب برأسه لا مدخلان فی الندم علی ذنب آخر قال السید الجرجانی ناقلا عن
الاسدی انه اذا اتی بالمظلمة کالقتل والضرب مثلا فقد وجب علیه امران التوبة والخروج عن المظلمة وتسلیم نفسه
مع الامکان لیقتص منه ومن اتی باحد الواجبین لم یکن صحتها متوقفة علی الاتیان بالواجب الآخر کما وجب صلوتان فاتی احدهما
دون الاخری والتوبة واجبة بالاتفاق اما عندنا فسمعا لقوله تعالی توبوا الی الله وقالوا ای المعتزلة واجبة عقلا
لما فیها من دفع الضرر ای ضرر العقاب وکذا ثبوت القبول ای شمل ما قالوا فی وجوب التوبة عقلا قالوا ان
القبول واجب علی الله عقلا لان العقاب بعد التوبة ظلم بمقتضی الجود والحکمة وعندنا لا یجب علی الله قبول التوبة
اذ لا وجوب علی الله فی شیء کما مر ولکن یثبت القبول سمعا ووعدا قال امام الحرمین لم یثبت فی ذلک نص قاطع
لا یحتمل التاویل لکن ثبت بدلیل ظنی وکذا وجوبها ای التوبة علی الفور عندهم حتی اثام التارک للتوبة بعد
ارتکاب المعصیة متلاحقة فی ساعاته حتی ذکروا ان تیاخر التوبة عن الکبیرة ساعة واحدة یکون له کبیران المعصیة
وترک التوبة وتیاخر ساعة تکون له اربع کبائر الاولیان وترک التوبة عن کل منهما وکذا متلاحقة ثم سقوط العقوبة
عندنا بعد التوبة بمحض الکرم والفضل الالهی وعندهم ای المعتزلة بنفس التوبة عند الاکثر او بکثرة ثوابها عند

البعض واحتج الاكثرون بانه لو كان السقوط بكثرة لما اختصت التوبة عن معصية معه بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة
كثرة الثواب الى الكل على السوية ولا يلزم تجديدها اي التوبة كلما ذكر الذنب المتوب عنه لانه قد اتى بما كلف به من الندم
وخرج عن العهدة خلافا للقاضي منا ولابي علي من المعتزلة زاعمين انه لو لم يندم عند الذكر لكان مشتهيا لذلك الذنب ومبطلا
اذ قد يذكر اشياء ولا يشتهي لها ويصح التوبة عن بعض الذنوب خاصة مع الاصرار على البعض للاجماع على ان الكافر
اذا اسلم وتاب عن الكفر مع استدامته لبعض الذنوب صحت توبته واسلامه خلافا لابي علي فان عنده لا يصح التوبة عن الذنب مع
ويكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علم تفاصيل الذنوب لحصول الندم وعند بعض المعتزلة انه لا بد من
تفصيل كل ذنب في الندم ورد بانه يكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم
تكليف ما لا يطاق وحكمة ندم ورد وقد يتوقف تحققها اي تحقق التوبة على واجب اخر كرد المغصوب على صاحبه فان التو
عن هذا الذنب لا يتحقق الا بعد رد المال عليه وقد يلزم ذلك اي الواجب الاخر معها اي مع التوبة حتى يخلص عن المعاصي
كحد الشرب فانه يلزم فيه مع التوبة تسليم النفس للحد وقضاء الصلوة مع التوبة عنه وارشاد من اضله مع
عنه والاعتذار الى من اذاه كما في الغيبة مع التوبة ويجب على المكلف الامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر الحرام
قال المص قد جرت عادة المتكلمين بايراد هذا البحث في علم الكلام مع انه انسب بالفروع لانه يشبه التوبة في الزجر عن المعاصي والدليل
على وجوبهما الكتاب والسنة والاجماع اما الاول فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
واما الثاني فقوله عليه السلام مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر او ليسلطن عليكم شراركم ثم يدعوا اخياركم ولا يستجاب لكم واما الا
فلما نقل ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار ويندب الامر بالمندوب
اي المستحب والنهي عن فعل المكروه ويشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر العلم بوجه المعروف والمنكر والا لم
يعني يجب ان يعلم ان المعروف او المنكر المامور واجب معين او مخير مضيق او موسع وان ذلك الوجوب وجوب عين او كفاية وكذا
في المنهي عنه ويشترط فيهما ايضا تجويز التاثير بان لا يعلم قطعا عدم التاثير لئلا يكون اشتغالا بما لا يعني لا يقال يجب وان لم يوثر
اعزازا للدين لانا نقول ربما يودي الى الاذلال كما في زماننا هذا سيما الجبابرة وانتفاء المفسدة والمضرة التي هي اكثر من
المنكر او مثله فيما لو هي حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن ان يقتل ولا يختص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالامام
والحاكم بان يامرهم دون غيرهم او يامرون الناس دون غيرهم بل يجوز لاحاد الرعية ان يامر لمن يرى بالقول والفعل الا ما يقود
الى نصب القتال وشهر السلاح فانه اذا انتهى الامر اليه فالتفويض الى السلطان اولى حذرا عن الفتنة ولا يختص الامر
والنهي عن المنكر بالمجتهد لان هذا امر يستوي فيه العام والخاص الا ما يفتقر اليه اي الى المجتهد اي اذا اختص ادراك الشي
فليس للعوام فيه مجال امر ونهي بل هو مفوض الى الاجتهاد ولا يختص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن لا يرتكب مثله ويكون
ورعا لان الامر بالمعروف وفعله والنهي عن المنكر وتركه فرض متميز ليس لمن يترك احدهما ان يترك الاخر وهو فرض كفاية لا فرض

فيسقط بقيام البعض لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض ولا دلالة لقوله تعالى عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم على نفي الوجوب اي وجوب الامر والنهي لان المعنى اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم على المعاصي وقوله تعالى لا اكراه في الدين منسوخ بآيات القتال مع انه يناقش في كون الامر والنهي اكراها

فصل الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن والهمزة للضرورة بجعل الاصل كان المصدق وذا امن ويعدى بالباء باعتبار معنى الاقرار وباللام باعتبار معنى الاذعان والقبول وفي الشرع تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلم العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك فانما قيد بالضرورة فان منكر الاجتهاديات لا يكفر اجماعا هذا هو المشهور وعليه الجمهور وهؤلاء اوجبوا الاقرار لاجراء الاحكام و الاكثرون على انه لا بد مع التصديق من الاقرار باللسان بالمتكلمين واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله وكثير من السلف كابن مجاهد والمحدثين كلهم على انه التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان لكن عندهم لا يخرج بترك العمل من الايمان وليس لهؤلاء الفرق الثلث كثير خلاف في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام خلافا للمعتزلة فانهم يقولون تارك العمل خارج عن الايمان وداخل في الكفر كما صرح المصنف ولا يدخل اي التارك في الكفر خلافا للخوارج فعندهم تارك العمل كافر فالفاسق عندنا مؤمن وعندهم اي المعتزلة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا معنى اثبات المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج ان الفاسق كافر لما يجيء فان قيل لما ثبت عند السلف ان الايمان هو التصديق والاقرار والعمل فكيف يصح ان يقال تارك العمل لا يخرج عن الايمان وكيف لا ينتفي الكل بانتفاء الجزء قلنا المراد انه ان الايمان يطلق على اساس النجاة وهو التصديق او مع الاقرار ويطلق على الايمان الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل و الدليل على انه عمل القلب والقائل بانه مجرد الاقرار كالمنكر للنصوص قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله تعالى ولم تؤمن قلوبهم وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك وفي الحديث ايضا من كان في قلبه مثقال ذرة من خردل من الايمان الحديث والاكتفاء بالكلمتين فقط كما يدل عليه قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عصموا الحديث انما كان في حكمه اي الايمان في الدنيا من عصمة الدم والمال وتسميته مؤمنا لغة واما فيما بينه وبين الله فممنازع فيه وحقيقة التصديق في اللغة الاذعان والقبول المعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراست گو داشتن ويقابله الانكار والتكذيب في التوقف والتردد لا مجرد العلم والمعرفة الحاصلة لبعض الكفار كما يدل عليه قوله تعالى يعرفونه اي محمدا عليه السلام كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى ليعلمون انه الحق من ربهم وقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فانه لا يكون ايمانا في المذهب الصحيح ويقابله اي العلم والمعرفة المنكر والجهالة فلا يكون

التصديق والمعرفة امرا واحدا وقد يقع في عبارة السلف مكان التصديق العلم والاعتقاد كما وقع في
قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر والمراد بالعلم
الواقع في عبارة السلف العلم التصديقي الحاصل باختيار المصدق المعبر عنه بگرويدن ولم يطرء على لفظ الايمان
والتصديق نقل مع انه اول الواجبات واساس الشرع وعمدتها لانه على اصل معناه ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر ولهذا
كانوا اي الانام ممتثلين بعد امر النبي عليه السلام من غير توقف واستفسار وانما احتيج الى بيان ما يجب الايمان به فبين
وخص متعلقه بامور مخصوصة ولذا صح في جواب من قال للنبي عليه السلام اخبرني عن الايمان الايمان ان
تؤمن بالله وملائكته ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم فان قيل الايمان امر مامور به فيلزم
ان يكون فعلا اختياريا لانه لا يصح الامر في الامور التي لا اختيار فيها للمامور والتصديق المقابل للتصور المفسر بگرويدن
كيفية نفسانية ومن اقسام العلم قلنا ليست معنى كون المامور به مقدورا وفعلا اختياريا ان يكون من مقولة
ان يفعل النية التي ربما يشك في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل معناه انه يجوز ان يصح تعلق
القدرة به وكسبه وحصوله بالاختيار وان كان في نفسه كيفية كالعلم المامور في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو والنظر
المامور في قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وغيرها اي غير كيفية كالقيام والقعود والتسخين والتبريد
والصوم والصلوة الى غير ذلك فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مامورا
وامرا اختياريا بالمعنى المذكور مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره فغاية الامر انه يشترط
كون التصديق بالامور المخصوصة حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب واما انه اي التصديق يكون معنى غير ما جعل
في المنطق مقابلا للتصور وقسما من العلم وغير ما فسر وعبر في الفارسية بگرويدن فلا نسلمه ويمكن ان يجاب على تقدير
لزوم كون المامور به من مقولة الفعل بان يقال يجوز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات وعلى
ما ذكر من معنى التصديق فاليقين الخالي عن الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما يكون للسوفسطائية ولبعض الكفار
لا يكون تصديقا بل يكون ذلك اليقين تصورا ان اعتبر في تقسيم العلم انه ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور او واسطة
ان اعتبر في التقسيم غير ما ذكرنا وايضا يلزم على ما ذكر ان يكون اليقين المقارن للاذعان بلا كسب واختيار كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه بلا اختيار
صدق النبي عليه السلام لا يكون تصديقا ولا ايمانا شرعيا فوجب على من شاهد واذعن تحصيل ذلك اختيارا فيلزم ما قررنا في الايمان ان يكون
تصديق الملائكة بما القي اليهم والانبياء بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسبا بالاختيار او يكون
التصديق الحاصل ما وقع في قلوبهم اي الانبياء والاولياء من القبول والاذعان عند مشاهدة المعجزة مكتسبا بالاختيار او يكون
هؤلاء بعده مكلفين بتحصيل ذلك اي ما وقع في قلوبهم بعد الالقاء والوحي والمشاهدة بالاختيار ثانيا وانما يناقش بالالزام على معنى
التصديق في حصول اليقين بدون الاذعان لا فيما ذكر من اللزوم وينازع ايضا في كون بعض الكفار مستيقنين بجميع ما جاء به النبي

عليه السلام غير مصدقين بالاختيار وفي ان كفرهم مبني على عدم التصديق لا على عدم الاعتقاد به بل يدعي انهم كفار لاجل عدم حصول
التصديق منهم لا لعدم الاعتقاد به بناء على ظهور امارات الانكار المنافي لليقين من الاباء عن الاقرار كما وقع عن ابيطالب
وعن قبول الاحكام ونحو ذلك من الاستكبار والعناد والعبادة لغير الله كمن صدق وسجد للصنم وظهور هذه الامارات الامتنع عن حصول
معنى التصديق المعبر عنه بگرويدن فيكون هولاء الكفار مستيقنين حصل لهم اليقين ولكن بلا اذعان وبلا اختيار واكتساب فلا يكونوا مؤمنين واذ قد
ثبت ان الايمان اسم للتصديق والحال انه لا انتقل عليه وان المؤمن قد يوصف به مع انه لا يخرج عن اسم المؤمن مثل قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا كتب عليكم الصيام وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وان الايمان والعمل امران متغايران
لانه قد يعطف عليه مثل قوله تعالى امنوا وعملوا الصلحت ولانه قد ينفي عنه اي قد ينفي بدون العمل يلزم نفي العمل عن الايمان
ويجمع المعاصي به مثل قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وثبت بالاجماع ان الايمان شرط العبادة وان من صدق
واقر ومات قبل ان يعمل مؤمن فلو كان الاعمال جزء الايمان لما كان هو مؤمنا ظهر متعلق اذ قد ثبت وجوب له اي ظهر بما ذكرنا ان الاعمال
غير داخلة في حقيقة الايمان فما اطبق عليه كثير من السلف كالمحدثين وابن مجاهد من ان الايمان اسم للتصديق والاقرار
والاعمال ارادوا بالايمان الايمان الكامل كما قيل ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان بفوته كما اذا اكره احد باجراء كلمة الكفر
على اللسان فلم يجد سبيلا لاجراء على لسانه لا يعتبر كافرا والمعتزلة لا ينكرون اطلاق الايمان على التصديق بالامور المخصوصة كما في الايات
المذكورة وهي ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر الخ لكنهم يدعون النقل الى الاعمال ويقولون انه نقل عنه الى معنى
شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي واستدلوا بايات منها ان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى ذلك هو الدين القيمة اشارة الى الاعمال
المذكورة سابقا في قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وذلك دين القيمة اي ذلك
المذكورة من الاعمال هو الدين المعتبر والدين عند الله الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان ينتج
ان الاعمال هو الايمان لما نسيا في من هاهنا فقد ورق واحد من نسخة الاصل فادرجت عبارتي بالمتن واتممت العبارة فللواحد ان يجيبه
وليشرحه ومنها انه تعالى عبر عن الاعمال بالايمان لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم ومنها ان قاطع الطريق
ليس بمؤمن لانه يخزى يوم القيمة لقوله تعالى وهو في الاخرة عذاب النار ومن كان له عذاب النار فقد يخزى لقوله تعالى ربنا انك من
تدخل النار فقد اخزيته والمؤمن لا يخزى يوم القيمة لدليل قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه ومنها نفي الايمان
عن الزاني لقوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له والجواب بان لفظ ذلك في قوله تعالى
وذلك الدين القيمة اشارة الى الاخلاص والتدين والانقياد لانه اي ذلك مذكور فلا يشار به اليها اي الى الاعمال على
ان المعنى اي معنى ذلك الدين القيمة دين الملة القيمة فيكون لفظ الدين مضافا لا موصوفا فلا يكون عين الدين الملة والطريق
بل الطاعة فاشارة لفظ ذلك الى الاعمال لا يضر وان المراد بالدين في الاية الثانية الدين المعتبر هو هذا اي دين الاسلام لان
مطلق الدين الاسلام وبان المراد بما ورد من لفظ الايمان في قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم التصديق بالوجوب لا يضيع يعني ان معناه ان الله لا يضيع

نقضه بقولكم بوجوب الصلوة قبل تحويل القبلة وبان عدم الاخزاء الوارد في قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه مختص
بالصحابة لان المراد من قوله تعالى الذين امنوا معه الصحابة لا كل مؤمن وبان نفي النبي عليه السلام الايمان بالزنا اي بسبب الزنا كما في
الحديث المذكور للمبالغة في الوعيد كما في قوله عليه السلام لا يسرق السارق وهو مؤمن فيعارض هذا الحديث بقوله عليه السلام وان
زنى وان سرق الحديث وهو انه قال عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة فقام ابوذر فقال يا رسول الله وان زنى وان سرق فقال
النبي صلى الله عليه وسلم وان زنى وان سرق فاعاد فاعاد النبي فاعاد فاعاد وزاد فقال على رغم انف ابي ذر وتمسك القائلين بالتركب
اي تركب الايمان من الثلث اي من التصديق والاقرار والاعمال بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق مردود بانه اي ذكر من شعب قطعا اي شعب متفرعة على الايمان
ليست اجزاء الايمان ولا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليست داخلة في اصل الايمان بالاجماع حتى يكون فاقده
غير مؤمن فلا بد في الحديث من التقدير فصل ذهبت الخوارج وهم الذين بغوا عليا رضي الله عنه الى ان مرتكب الكبيرة كافر
سمعا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فانه يدل على من يجازى
فهو كافر وصاحب الكبيرة يجازى فيكون كافرا وقوله تعالى في حق تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين معناه ومن لم يحج فقد جعل
الله ترك الحج كفرا وهذه النصوص دلت على ان العصاة كفار وقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى فانذرتكم
نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى والفاسق يصلى وهم من اسودت وجوههم وهم كفار لقوله تعالى
يوم تبيض وجوه وتسود وجوه واما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون لان المراد بقوله
اكفرتم عصيتم ولان ذا اي الفاسق من اصحاب المشأمة واصحابها مكذبون لقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب
المشأمة وقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا الاية تمامها ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا
عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فهذه النصوص دلت على ان الفاسق مكذب بايات الله ومن هو كذلك فهو كافر ولانه آيس من
رحمة الله والآيس كافر لقوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وان الفاسق مخزي ولا يخزى الا الكافر
لقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فيلزم ان الفاسق كافر وقوله تعالى وانه ممن اوتي كتابه بشماله وهو كافر لقوله تعالى انه كان
لا يؤمن بالله العظيم ولانه الثالث هناك فيكون كافرا قطعا وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها
عوجا وهم بالاخرة هم كافرون وعقلا لان الولاية والعداوة ضدان فلا واسطة بينهما فلا يخلو من ان يكون مؤمنا او كافرا
ورد ما تمسكوا بها بان المراد في الاية الاولى من لم يحكم بما انزل الله التورية بقرينة قوله انا انزلنا التورية فيختص التكفير باليهود
وان الحصر المستفاد ظاهرا من الاية الثانية من قوله الا الكفور ممنوع لان الجزاء يعم الثواب والعقاب اذ يجازى غير الكفور لقوله تعالى
يوم تجزى كل نفس بما كسبت فوجب ان يحمل الاية على الجزاء المخصوص بالكافر ومن كفر وجوبه اي المراد في قوله تعالى ومن كفر
كفر وجوب الحج ومعلوم ان المنكر للحج كافر لانكاره الفرض ورد ما فهم من قوله وان العذاب على من كذب من حصر العذاب فيه بان العذاب

للشارب اي شارب الخمر والزاني وليسا مكذبين فلو كان العذاب مخصصا بالمكذب لم يكونا معذبين ولعل ما فهم من قصر التصلية
على المكذب التصلية بنار خاص كامل القطع بتعذيب غير المكذبين ولا نسلم ان الفاسق ممن اسودت فان هذه الاية في تخصيص السواد
ببعض الكفار الذين كفروا وارتدوا بعد ايمانهم ولا نسلم انهم اصحاب المشأمة مكذبون لان الاية تدل على ان كل من كذب
كان من اصحاب المشأمة وكل مكذب من اصحاب المشأمة لا ينعكس كليا لان الموجبة الكلية تنعكس جزئيا وذا انه غير صحيح لان
الزاني والسارق من اصحابها اي اصحاب المشأمة مع انهما ليسا مكذبين واما قوله واما الذين فسقوا الاية فيحمل على التخصيص
العذاب بالفساق المكذبين لا مطلق الفاسقين اذ يفهم من قوله تعالى ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون ان سبب العذاب
بهذا النوع التكذيب ان كل فاسق ليس بمكذب فيجب التخصيص به وبانا لا نسلم ان الفاسق مؤمن بل هو راجي رحمة الله تعالى
بالايمان الحاصل له اي بسببه وبانا لا نسلم ان الخزي العام ينحصر في الكفار كما فهم من ظاهر الاية لان المفرد المحلى بالالف واللام
وهو لفظ الخزي لا عموم له كما هو مذهب المصنف فلا يلزم انحصار الخزي المطلق في الكافر بل يجوز ان يخزي الفاسق ولا يلزم منه كفره
او المراد الخزي الكامل فيلزم انحصار افراد الخزي الكامل في الكافر لا افراد الخزي المطلق وبان ذكر قسمين في قوله تعالى واما من
اوتي كتابه بيمينه الاية لا يدل على عدم وجود القسم الثالث اذ يجوز ان لا يؤتى لبعضهم كتابه بايديهم بل يقرء عليهم وليس في نظم التنزيل
ما ينافي هذا مع ظهور التخصيص في الاية يعني لو سلم الانحصار في القسمين فالاية غير عام لان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما
لكل من اوتي كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون مصدقون بالله العظيم وان الظالم ليس بكافر فلا يصح ما استدل بقوله تعالى
الا لعنة الله على الظالمين لاعتراف الانبياء عليهم السلام كما قال موسى عليه السلام رب اني ظلمت نفسي وغير ذلك وبانا لا نسلم عدم
الواسطة الذي استدل به بين الولاية والعداوة وانما يجوز الواسطة بين كل ضدين فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة
فجاز ان يكون بين الولاية والعداوة واسطة وذهب الحسن البصري الى انه اي مرتكب الكبيرة منافق لقوله عليه السلام آية المنافق ثلث
الحديث تمامه اذا وعد خلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان ولان من قال ان هذا مسموم ويعتقد به ثم يأكل علم انه كان
في قوله كاذبا ولم يعتقد فكذا ههنا فانه اذا اقر ان الصلوة مثلا فرض وتاركها معاقب ثم ترك علم انه في اقراره كان كاذبا وهذا حال المنافق
ورد بان النقلي وهو الحديث متروك الظاهر لان من وعد انا ان يخلع عليه خلعة نفيسة ثم اخلف لم يخرج بذلك عن الايمان ولم يكن
منافقا اجماعا ولهذا قيل ان معنى الحديث ان هذه الخصال الثلث اذا صارت معا ملكة تتحقق كانت علامة لنفاقه وبان قياس الخصم
على الصورة المذكورة ليست بجامع لان مضرته اي مضرة ما ذكر عاجلة وتجري عادة الناس بكثرة الخوف بها بخلاف العقاب
فان مضرته آجلة يجوز ان يدفع الله بالتوبة والمغفرة خصت المعتزلة المرتكب الكبيرة باسم الفاسق لانه ليس بمؤمن لما مر من الدليل الذي
ذكروه ولا كافر بالاجماع بينهم وبيننا لان الصحابة ومن بعدهم كانوا يجرون عليه احكام الاسلام ولا يحكمون بردته ولان فسقه امر متفق
عليه لان الامة مجتمعة على القول بان صاحب الكبيرة فاسق واختلف في ايمانه فيختار الوفاق ردا عند المعتزلة بانه اي مرتكب الكبيرة
مؤمن لما مر من عمل الصحابة بهم عمل اهل الايمان وبان اثبات الواسطة بين المؤمن والكافر خرق الاجماع اجماع السلف من الصحابة

والتابعين والجمهور على ان الاسلام والايمان واحد لانهما مترادفان فمعنى آمنت بما جاء به النبي صدقت وسلمت لما جاء به [illegible] بالجملة لا بالعقل بحسب الشرع فمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين كذا قال الاكمل ولانه لو كان الايمان [illegible] غايره اي غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه واللازم باطل بالنص والاتفاق وانه لو كان غيره لم يصح الاستثناء في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد ممن كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين [illegible] قال الجمهور [illegible] ان الايمان لا ينفصل عن الاسلام والاسلام لا ينفصل عنه [illegible] غيرين [illegible] فان الايمان هو التصديق والاسلام هو الانقياد فمن [illegible] صدق الله تعالى ورسوله كان منقادا لهما ومن كان منقادا لهما لكان مصدقا [illegible] والرد على [illegible] الايمان والاسلام متغايران وينفصل كل منهما عن الآخر لانه اي الايمان ينبئ عن التصديق والاسلام ينبئ عن الانقياد فقالوا بانفصال احدهما عن الآخر فان [illegible] الكبيرة [illegible] ان من ارضى شيئا الفقراء المؤمنين لا يعطي [illegible] السنة والجماعة [illegible] وصي الفقراء [illegible] الفقراء الى القبلة لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا [illegible] قالت الاعراب آمنا [illegible] لكن قولوا اسلمنا والعطف اي وللعطف في قوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات فان العطف يستلزم [illegible] [illegible] عليه السلام [illegible] حين سأل النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله [illegible] الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان تقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وان تعطي من المغنم الخمس فيدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاعمال [illegible] بان مرجع معناهما الى الاذعان والقبول فمعنى الاتحاد والتغاير اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة وان المراد [illegible] لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا الاستسلام خوفا من السيف وكل منافي الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر وبان التغاير في الجزئية كاف في العطف هو مسلم فيها مع ان العطف قد يكون للتفسير ايضا فلا ينتهض قوله تعالى ان المسلمين والمؤمنين حجة وبان [illegible] الحديث المذكور بمثله وهو الحديث الوارد في حق قوم فقال عليه السلام اتدرون ما الايمان فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام شهر رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس فما ذكر في الحديث السابق [illegible] الاسلام ذكر ههنا في معنى الايمان فعلم انهما واحد فصل من قال الايمان التصديق فلا يزيد ولا ينقص واليه ذهب ابو حنيفة رضي الله عنه واصحابه وكثير من العلماء واختاره امام الحرمين وقالوا انه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات الى التصديق او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا ومن قال هو الاعمال فيقبلهما اي الزيادة والنقصان واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي وكثير من العلماء والاعتراض على القائلين بالزيادة والنقصان ان اليقين اي اليقين جزم ولا تفاوت فيه مدفوع بانه كيفية نفسانية والكيفية النفسانية تتفاوت قوة وضعفا ولان عدم قبول الزيادة والنقصان فيه يوجب التسوية بين الآحاد من الناس والرسل اي في الايمان وهو باطل اجماعا ولقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن

ليطمئن قلبي ليزداد بزيادة الايمان فهذا يدل على قبوله لهما اي الزيادة والنقصان وفي هذه زيادة تصريح لقبوله لهما وسائر النصوص
الواردة في الزيادة بالتصديق التفصيلي كثير مثل قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وقوله ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد
الذين آمنوا ايمانا وغير ذلك الحديث بان المراد الزيادة بالاستمرار اي بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات قال امام الحرمين
النبي عليه السلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك وبان المراد انه يزيد بزيادة المؤمن به يعني ان الايمان
واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس يتفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا و
بانه يزيد ويتغير اثره اي ثمرات الايمان واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي قال المصنف رحمه الله وهذا اي ما ذكر في الجواب جيد
لو ثبت انه اي الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان بناء على رعاية السلف على ان الايمان [illegible] فيجوز ان يقال انا مؤمن ان شاء الله
للتبرك بذكر الله وللمعارضات الخفية التي تعرض للقلب من الهوى والشيطان ولانه اي الايمان هو الفوز اي علم الفوز بالسعادة
العظمى وهو انما يتحقق الا عند الموت والختم على السعادة فيفوض الى مشية الله والاكثرون من العلماء منهم ابو حنيفة واصحابه على انه الاستثناء
لا يدخل فلا ينبغي ان يقال انا مؤمن ان شاء الله لان التصديق امر معلوم لا يتردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا
واذا لم يكن فيه الشك والتردد فالاولى ان يترك ويقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام ومايقال من ان العبرة للختم على السعادة والشقاوة فلا يتغير
في الحال انه سعيد او شقي لان السعيد لا يشقى كما ورد السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه فكيف يقال انا مؤمن حقا ان
سعادته في الحال غير معتبر فمعناه من علم الله منه ذلك اي من علم منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة
وكذا الشقاوة واما السعادة الحاصلة في الحال فالسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال
وليس النزاع اي نزاع في ادخال الاستثناء ولحوقه بقوله انا مؤمن وعدم الادخال في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى
فهو حاصل في الحال البتة وان اريد به ما يترتب عليه النجاة والفوز فهو في مشية الله لا قطع ولا يقين بحصوله في الحال فمن قطع بحصوله في الحال
اراد الاول ومن فوض الى المشية اراد الثاني واعلم ان ايمان المقلد صحيح عند جميع الفقهاء وكثير من العلماء لان حقيقة اي الايمان التصديق
وقد وجد مع انه غير مقترن بما يوجب الكفر وما قيل انه لا يتصور التصديق بدون العلم اليقيني غير مسلم اذ المعتبر في التصديق هو اليقين اعني
الاعتقاد الجازم المطابق وبعضهم على انه اي ايمان المقلد لا يصح لان معناه اي معنى الايمان ادخال النفس في الامن من ان يكون مكذوبا
على ان لفظه افعال من الامن للتعدية من باب آمن يؤمن او الصيرورة اي صيرورتها ذا امن يعني انه صار وذلك انما يكون بالعلم والمقلد
ليس بعالم ولان الواجب هو العلم والعلم لا يحصل الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة هنا فتعين ان يكون بالدليل وعلم المقلد ليس كذلك
ولان المقلد به اي الاصل الذي يقلد ان كان باطلا فتقليده باطل كتقليد اليهود والنصارى اسلافهم وان كان حقا فعلمه اي فعلم المقلد به
علم حقيقته به اي بالتقليد فيدور او بالدليل اي يكون علم حقيقته حاصل بالدليل فلا يكون المقلد المفروض مقلدا فيما فرض ورد بان
معناه اي معنى الايمان امنه المخالفة لان معنى امنت به وله قبلت قوله وامنت من التكذيب والمخالفة وذلك لا يكون الا بالتصديق
الاذعاني سواء كان من دليل اولا وبانه لا عبرة بانعدام الوسيلة وهو الدليل بعد حصول المقصود وهو التصديق يعني ان قولكم

ان الواجب هو العلم وذا لا يكون الا بالدليل غير مسلم اذ الواجب التصديق وهو قد حصل للمقلد الدليل لا يفيد واذ الحقيقة
اى حقيقة المقلد به علم بالضرورة اى حصل علمه للمقلد بالضرورة لان الكلام فيه فلا دور ولما انقض فصل الكفر عدم
الايمان فعندنا اذ اى عدم تصديق الرسول في البعض اى بعض ما علم مجيئه بالضرورة وشد الزنار ونحوه وباقامة الرسم مقام
الاصل جواب عن سوال مقدر تقديره انه اذا اعتبر في الكفر عدم التصديق فشد الزنار ولبس الغيار باختيار لا يكون كفرا اذا كان من قلبه
في الكل وتقرير الجواب انا جعلنا الشئ الصادر عنه باختياره وهو علامة له قائما مقام الاصل فحكمنا بانه كافر وقالت المعتزلة ما يدل من المعاصي
على الجهل بالله فهو كفر وما لا يدل عليه وهو الكبائر فهو فسق وقال القاضي هو اى الكفر الجهل بالله وقد فسر الجهل بالجهل بذاته
مما ذكرو من تعريف الكافر انتهى العبارة المدرجة الى هنا وطلع عبارة المعترض ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان
مع الكفر في باطنه خص باسم المنافق وان سبق اى الكفر الاسلام فكفر بعده خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال باعتقاده
الى تعدد الالهة وقال بالاثنين واكثر فالمشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان تدين ببعض الاديان والكتب السماوية
المنسوخة فالكتابي كاليهود والنصراني وان اعتقد استناد الحوادث الى الزمان وقال بقدم الدهر فالدهري وان نفى
الصانع فالمعطل وان ابطن عقايد هي كفر وفاقا مع اظهار شعائر الاسلام واعتراف نبوة محمد عليه السلام فالزنديق
وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره رجل اسمه مزدك في ايام سلطان اسمه قباد وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي جاء به
زردشت الذي يزعمون انه نبيهم والجمهور على ان مخالف الحق من اهل القبلة لا يكفر ما لم ينكر شيئا من ضروريات الدين
يعني الامور التي اتفقوا حتى انها من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما يشابه ذلك ومن خالف في اصول سواها
كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك فلا يكفر هولاء عند الجمهور لان النبي صلى الله عليه وسلم
ومن بعده من الصحابة لم يكونوا من ههنا قد فات منه عبارة الناقل الى قوله ومن ههنا جاز فاتممته وترجمته ويعني للواجب ان يصحح
باختيارهم ومفتشين عن اعتقاد من حكم باسلامه بالتصديق والاقرار فعلم ان مثل هذا الخطاء ليس قادحا في حقيقة اى حقيقة
الايمان واما المواظبون من اهل القبلة طول العمر على الطاعات مع اعتقادهم قدم العالم ونفي الحشر ونفي علمه تعالى بالجزئيات ونحوها فلا نزاع في
كفرهم فقد روى في المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء والبعض اى بعض اصحابنا على انه كفرت
المعتزلة في نفي الصفات اى صفات الله تعالى لان بعضها كالعلم والقدرة يتوقف عليه ثبوت النبوة ولان نفيها جهل بذاته تعالى والجاهل
بالله كافر ونفي ايجاد الله تعالى وانكار المشية في فعل العبد لان هذا اثبات للعجز تعالى عن ذلك واثبات للشريك في الايجاد و
انكار الرؤية وقد دل القران على ان منكرها كافر كقوله بل هم بلقاء ربهم كافرون وغير ذلك من الامور التي عليها اجماع اهل السنة
والجماعة وكفرت المجسمة للتجسيم اى اثبات الجسمية والعبادة لغيره تعالى وكفرت الروافض الخوارج بالقدح في اكابر
الصحابة فقدح الروافض في ابي بكر وعمر وعثمان والخوارج في علي رضي الله عنهم ومن الروافض من يدعي انه حلول الاله في علي او لا
ومنهم من يثبتون الشركة لعلي في الالوهية فهؤلاء لا نزاع في كفرهم وحرمتهم وحكموا اى علماؤنا بان المؤمن خالد في الجنة لقوله تعالى

ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الاية وحكموا انه معز ذ حكمهم في الدنيا لقوله ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا وبان الكافر مخلد في النار وله الاذلال في الدنيا بالجزية للذمي والنهب والسبي للحربي وبان المنافق مخلد في
النار ومخصوص به في الدرك الاسفل في الاخرة وفي الدنيا باجراء احكام الاسلام باعتبار ما وجد ظاهرا الاقرار
والاعتراف بامور الدين وحكموا بان الفاسق وهو مرتكب الكبيرة مع عدم اعتقاد حلها في الجنة اما ابتداء بحسب العفو
والشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق وبان له في الدنيا الحد مما يجب به الحد والتعزير
في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن وكراهة الصلوة
خلفه فمنهم الماتريدية وهي طائفة من اهل السنة والجماعة مشهورة في ديار ما وراء النهر اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر
العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سليمان الجرجاني تلميذ امام محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنه وماتريد قرية من قرى سمرقند و
الاشاعرة وهم ايضا طائفة من اهل السنة والجماعة مشهورة في ديار خراسان والعراق والشام اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل بن اسحق
بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد بالسنة والجماعة
طريقة النبي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة
ايمان المقلد وغير ذلك ولا ينسب احدهما اي احد الفريقين الاخر الى البدعة والضلالة من المحققين خلافا للمبطلين
المتعصبين فانهم ربما جعلوا الاختلاف في مسائل الفروع كحل ذبح متروك التسمية عمدا وجواز النكاح بغير ولي الى البدعة والضلال
لانهم لا يعرفون ان البدعة المذمومة هو الامر المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة رضي الله عنهم
فيجعلونها في الدين وان المراد بالحديث الوارد فيه وهو قوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ومن ههنا بدا عبارة المصنف وهي
في هذا [illegible] فحسنة لانه ليس احداثا في الدين بل ليس منه فصل لاخفاء ان نصب الامام من الاحكام
[illegible] ولكن لما كانت الامامة مقدمة لاعتقاد ترتيب الفضل في الصحابة اوردوها في الكلام الامامة رياسة في
[illegible] خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد زاد بعضهم قيد عامة فاعترض بلزوم الفضل على النبوة لا يقال يدفع النقض
[illegible] ياسة انا نقول تنكير رياسة للتعظيم اي رياسة كاملة ولا يكون للقاضي تلك الرياسة ونصب الامام
[illegible] الاجماع الصحابة الذي هو كالنص المتواتر حتى جعلوا اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن النبي عليه السلام
[illegible] يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان
[illegible] بمقدمة ما وجب بامر الشارع من اقامة الحدود وسد الثغور ومنافع لا تحصى من تجهيز الجيوش
[illegible] يجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب ولان فيه استدفاع مضار لا يخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب كذا
[illegible] الكثرة اقوم بحماية الحوزة وان لم يكن صالحا كما ينبغي وهو واجب على الخلق عقلا عند
بعض المعتزلة كالجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري ومن تابعهم لما فيه اي في نصب الامام من دفع الضرر وهو دفع الضرر واجب عقلا

كاجتناب الطعام عن السموم وما يتوقف عليه الواجب العقلي يكون واجبا عقلا ورد بان هذا القدر من كونه من مقتضيات العقل
والعادات لا يوجب اي لا يثبت الوجوب الشرعي الذي يعني استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو اي نصب الامام واجب على الله تعالى
عند الشيعة لكونه لطفا من الله تعالى في حق العباد وعند الملاحدة منهم لكونه اي نصب الامام محصلا للمعرفة اي معرفة الله
الواجبة اذ نظر العقل غير كاف فيها وعند الامامية منهم لكونه مقربا من الطاعة فانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على
الطاعات كانوا معه اقرب الى الطاعات ورد بانه لا وجوب على الله في شيء لما مر وبانه اي نصب الامام يتضمن مفاسد مثل ان
ترك التقبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونه اقرب الى الاخلاص بانتفاء ملاحظة خوفه وشمل ان يجوز على احد ويقتل احد الغير حق وان
قلت هذه المفاسد بالنسبة الى عدمه فلا يكون لطفا محضا على انه لو سلم انه لطف فالمطلوب كمال لطف والكمال فيما
يوجبونه على الله لان الذي يوجبونه هو المعصوم المختفي وكمال اللطف لا يكون الا في اظهاره ولم يجب اي الاظهار عندهم
وقول الخوارج القائلين انه اي نصب الامام لا يجب اصلا لا على الله ولا على الخلق لما فيه من اثارة الفتنة لان الاراء
متخالفة والاهواء متباينة فيفضي الى قتل بعض الناس بعضا كما جرى في ايام علي رضي الله عنه ومعاوية ومن بعدهما في اكثر الاوقات
والاحتراز عن ما يوقع الفتن والمحاربة اولى بالاتفاق والشريعة كافية في معرفة طريق الحق فاسد لقيام الدليل القاطع وهو
الاجماع على وقوعه ولان فتنة عدمه اي عدم الامام اشد مما ذكروا وهو الفساد والفتن والنهب والسلب ويشترط فيه اي
اي في الامام الذي اجمعوا على نصبه التكليف اي يكون قابلا للتكليف بان يكون مسلما عاقلا بالغا لان الصبي والمعتوه قاصر عن
القيام بالامور على ما ينبغي والحرية لان العبد مشغول بخدمة مولاه لا يتفرغ لاصلاح امور الناس ولانه مستحقر في اعين الناس فلا يهاب
ولا يمتثل والذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج في معارك الحكم والحرب والعدالة لان الفاسق والظالم
لا يصلحان لامر الدين ولا يوثق باوامرهما ونواهيهما وزاد الجمهور الشجاعة لئلا يخاف بسبب الجبن عن اقامة الحدود والحروب
والاجتهاد في اصول الدين وفروعها للتمكن من القيام بامور الدين والدنيا واصابة في الراي لئلا يخطئ في السياسة وتنفيذ الاحكام وظاهره
الاحتياج اليها اي الى ما ذكر الجمهور من الشرائط الثلث وبعضهم لم يشترطوا هذه الصفات الثلث لانها لا توجد الان مجتمعة في شخص فيلزم من
اشتراطها احد الامور الثلثة اما ارتفاع التكليف او تكليف ما لا يطاق او العبث في التكليف لانه ان وجد التكليف وكان معلقا
بوجود هذه الشرائط لزم العبث لان المفروض انها لا توجد ويلزم تكليف ما لا يطاق وان لم يوجد فيلزم ارتفاع التكليف ويشترط
في الامام كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة لقوله عليه السلام الائمة من قريش واللام جمع معرف باللام فيفيد العموم فان اللام
في الجمع حيث لا عهد يفيد العموم وهنا كذلك وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعين الامامة الكبرى ولقوله عليه السلام الولاية من قريش
ما اطاعوا الله واستقاموا الامر وقوله عليه السلام قدموا قريشا ولا تقدموها ولان لشرف النسب اثرا في جميع الامراء وقدرا عظيما
في اعتقاد الناس وخالف الخوارج واكثر المعتزلة لقوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع والجدع قطع
الانف وقطع الاذن ايضا وقطع اليد والشفة لكن قيل جدعه فهو اجدع اي ابن الجدع ذكر الجوهري في الصحاح واجيب بحمله

اى هذا الحديث على غير الامام من الولاة والحكام جمعا بين الادلة السابقة وبين هذا وعند الاضطرار بما اذا لم يوجد من قريش من يصلح
لذلك او لم يقدر لنصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة كما في زماننا هذا يكفي ذو شوكة نصب باتفاق اهل الحل والعقد واستولى
بالقهر والغلبة فقد صار الرياسة الدنيوية تغلبية وثبت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة
وسائر الشرائط فان الضرورات تبيح المحذورات واشترطت الشيعة امورا منها كونه هاشميا اى من اولاد هاشم بن عبد مناف
وانما قصدوا به نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم بل اشترط بعضهم كونه علويا نفيا لخلافة بني العباس ومعاوية وكفاك
حجة اجماع المسلمين على خلافة الائمة الثلثة ومنها كونه افضل اهل زمانه لقبح تقديم المفضول مع وجود الفاضل ولان الامامة
خلافة عن النبي عليه السلام فيجب ان يطلب له رتبة اعلى قياسا على النبوة ورد بالمنع اى منع قبح تقديم المفضول لاجماع العلماء
بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه فلو كان قبيحا لما وقع الاجماع بل ربما
يكون المفضول اصلح واقدر على القيام بمصالح الدنيا والدين وهذا بخلاف النبي فانه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار
من يشاء من عباده ومنها ان يكون معصوما وقد عرفت معنى العصمة قياسا على النبوة بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ
الاحكام ولكونه اى الامام واجب الاطاعة بالنص لقوله تعالى اطيعوا الله الآية والاجماع وكل من كان واجب الاطاعة
واجب العصمة والا لجاز ان يامر بالمعاصي وينهى عن الطاعات فيلزم الفساد ولان المعصية ظلم على النفس وآمرها ظالم على النفس وعلى
الغير وعهد الامامة لا ينال الظالمين لقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين
ولانه لو عصى اى الامام لافتقر الى امام آخر ويجوز ان يكون له امام آخر وتسلسل ولانه لو عصى لكان ناقضا للشرع
لان الناس يقتدون به وقد شرع حافظا للشريعة واحكامها ورد بمنع الجامع اى ما ذكروا من الجامع ليس بجامع لان عصمة
النبي بالمعجزات الباهرة ومنصب الرسالة من الله ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد والذين لا سبيل لهم الى معرفة عصمته كذا ذكره المصنف
ولكن هذا الجواب انما يتم على مذهب الخصم لان مذهبه ان نصب الامام واجب على الله ومفوض الى الله كالبعثة فالاولى ان يقال ورد بانه اى الامام انما يطاع
فيما لا يخالف الشرع وانما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله وليس كذلك لان الاطاعة انما يجب فيما لا يخالف الشرع ولانه عند المخالفة
يرجع الى الادلة والاجتهاد لشهادة قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وعدم العصمة لا يوجب المعصية
فضلا عن الظلم فلا يرد ما ادعوا من ان عهد الامامة لا ينال الظالم وانه لو عصى لتسلسل ويكون ناقضا للشرع لجواز ان يكون غير معصوم وغير
مرتكب للمعاصي والمذاهب اتفق الجمهور على ان ثبوت الامامة لا يكون بمجرد صلاحيته واجتماع شرائطه بل يكون باختيار اهل الحل والعقد
وتعيينهم وان قلوا عددا بل ينعقد بعقد واحد منهم اذ قد استقل الصحابة بعد النبي عليه السلام في حق ابي بكر حيث روي انه
قال عمر رضي الله عنه لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتفعل هكذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر رضي الله عنه وبعد عثمان رضي الله عنه
في حق علي رضي الله عنه بالبيعة والاختيار من غير تنكير من احد من اهل الحل والعقد والاصابة في الاجتهاد وخالفت الشيعة
في ثبوت الامامة بالبيعة واختيار اهل الحل والعقد فانهم قالوا لا طريق فيه الا النص لانه قد يخفى على اهل البيعة بعض الشروط

بالعصمة والافضلية ومعرفة الدين كله اذ لا سبيل الى معرفة هذه الامور بالاختيار ولانه ليس اليهم تولية مثل القضاء
والاحتساب ولا يقدرون على التصرف فى فرد من آحاد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى ولان فيه اى فى ثبوت
البيعة بالاختيار اثارة لفتنة لاختلاف الآراء كما فى زمن بعض الخلفاء والامامة لازالة الفتنة لا لاثباتها ولان من اختاروا
يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله والامامة خلافة من الله ورسوله والجواب بمنع الاشتراط المذكور من العصمة والا
وغيرهما اذ قد سبق عدم الاشتراط بهذه الامور وبتقدير التسليم بمنع الخفاء بمعنى عدم الظن فانهم لما اختاروا احدا بمثل هذه الامور
الصعبة الا ويظنون فيه خيرا وبانه يمنع عدم التصرف فى القضاء وغيره فان التحكيم جائز عندنا وللشاهد يجعل القاضى قادرا على التصرف
فى الغير ولو سلم عدم تفويض مثل القضاء فلوجود الامام اذ الامور كلها تفوض اليه فلا يتم ما استدلوا به وبانه لا فتنة
بعد الاذعان للحق واعتبار جهات الترجيح فى اختيار نصب الامام ولو سلم ففتنة عدم الامام اشد كما مر وبان تحقيقا
خليفة الله لا خليفة من الذين اختاروه بدليل الشرع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة الله ورسوله فسقط
ما ذكروه وفيه اى فى نصب الامام بالاختيار والبيعة اكمال الدين واستخلاف من النبى عليه السلام اذ تفويض هذا الامر الى اختيار
اهل الحل والعقد واجتهاد اولى الالباب استخلاف وبيان وفيه ايضا لوصية من النبى عليه السلام بالاستخلاف فلا يرد ما استدلوا
الشيعة من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم بان الامامة من معظمات الدين وقد ثبت بهذه الاية تكميل الدين فيكون قد
بينها لعلى رضى الله عنه وايضا لا يرد ما اوردوا من انه عليه السلام كان يستخلف على المدينة وغيرها من البلاد فى غيبته فى
مدة يسيرة ويوصى به البتة فكيف يترك الاستخلاف فى غيبة الوفاة ولم يوص به وانه يستحيل منه ان يهمل مثل
هذا الامر العظيم وهذه الشبه الثلث قد اندفع بما ذكر من قوله وفيه الخ واما ادعاؤهم اى الشيعة ورؤسائهم كهشام بن الحكم
وابن الراوندى وابى عيسى الوراق النص الجلى على امامة على رضى الله عنه وعلم انهم ادعوا اجمالا ان فيها نصا جليا عن النبى
عليه السلام وان لم يبلغنا وتفصيلا ان قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض يعم الخلافة وعلى من اولى الارحام ويجىء
لهذا مزيد بيان فقدح فى اكابر الصحابة بالجهل بهذا النص والعمل بخلاف النص او العناد حيث خالفوا العهد المعلوم
وصيروا امر الامامة لابى بكر بل هذا الادعاء قدح فى على رضى الله عنه حيث لم يقم بالامر مع ان قلوب القوم ارق وجانبهم
اسهل وهمهم فى تنفيذ احكامه ارغب كما قام حين افضى اليه مع الخصم الالد وقاتل بالجم الغفير ولم يحتج رضى الله عنه بالنص الذى
ادعوه بل هذا قدح فى الكتاب والسنة حيث اثنى الله فى الكتاب بقوله كنتم خير امة عليهم وفى الحديث بقوله اصحابى كالنجوم
وبقوله لا تجتمع امتى على الضلال وقوله خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم وجعلهم خير امة مع هذه الافعال الشنيعة
من مخالفة الكتاب والسنة الا يرى ان عليا رضى الله عنه قبل الشورى لما جعل عمر رضى الله عنه امر الخلافة شورى بين ستة
نفر من كبار اصحاب المصطفى عليه السلام طلحة والزبير وعلى المرتضى وعثمان وعبد الرحمن وسعد رضى الله عنهم فلما فرغوا من دفنه ورجعوا
اجتمع الرهط فقال عبد الرحمن بن عوف اجعلوا امركم الى ثلثة منكم فقال الزبير قد جعلت امرى الى على وقال سعد قد جعلت امرى

الى عبد الرحمن وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان فاجمع على خلافة عثمان القصة وقال اي علي رضي الله عنه لطلحة ان اردت
ابايعك وعاون ابا بكر وعمر واشار عليهما بالاصلح وذلك حين خرج ابو بكر رضي الله عنه لقتال العرب وخرج عمر
رضي الله عنه لقتال الفارس وصلى معهما الجمع والاعياد وان كثيرا من عظماء اهل البيت انكروا النص الذي ادعوا في
خلافة علي رضي الله عنه حيث زعموا ان من النص التفصيلي المصرح بخلافة علي رضي الله عنه قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانه اجمع على نزولها في علي رضي الله عنه وليس كذلك فقد قال الحسن رضي الله عنه
انها عامة في سائر المؤمنين ويوافقه ما نقل في الصواعق ان محمد الباقر رحمة الله عليه سئل عمن نزلت فيه هذه الآية اهو علي فقال علي
من المؤمنين ومنها ان العباس قال لعلي رضي الله عنه امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف
اثنان فلو كان نصا كيف لم يصرح به في مثل هذا الوقت وعمر رضي الله عنه قال لابي عبيدة مثله فاجاب افعل هذا وابو بكر حاضر كما هو
فلو كان نصا لاحتج عليهم فصل الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه عندنا وعند المعتزلة
واكثر الفرق خلافا للشيعة لاجماع اهل الحل والعقد من الصحابة رضي الله عنه وقد ثبت انقياد علي رضي الله عنه الى
ابا بكر كما اخرج الدارقطني عن عائشة رضي الله عنها ان عليا بعث لابي بكر رضي الله عنها ان ائتنا فاتاهم ابو بكر وقد اجتمعت بنو هاشم
الى علي فخطب ومدح ابا بكر ثم اعتذر عن تخلفه عن البيعة بانه كان له حق في المشاورة ولم يشاوره فلما فرغ من خطبته خطب ابو بكر واعتذر
بنحو ما تقدم ثم بعد ذلك بايعه علي رضي الله عنه في يوم فرأى المسلمون انه قد اصاب وفي الحديث المتفق على صحته التصريح بهذه القصة
بالبسط من هذا النقل منه ايضا وتسميته خليفة والثناء عليه حيا وميتا كما نقل الشيخ ابن حجر في الصواعق نبذا من الطيوريات
وفيها بسنده الى جعفر بن محمد عن ابيه قال قال رجل لعلي بن ابي طالب رضي الله عنه نسمعك تقول في الخطبة اللهم اصلحنا بما اصلحت
به الخلفاء الراشدين المهديين فرقت عيناه فقال هم حبيباي ابو بكر وعمر اماما الهدى وشيخا الاسلام والمقتدى بهما بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم من اقتدى بهما عصم ومن تبع آثارهما هدي الى الصراط المستقيم ومن تمسك فهو من حزب الله ولاعتذار عن التخلف
في البيعة كما مر ولان الكل من المهاجرين والانصار اتفقوا على امامة ابي بكر وعلي والعباس وان لا نعدهم ثم انهما
لم ينازعاه اي لابي بكر فتعين له فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي رضي الله عنه معاوية مع ان عليا رضي الله عنه
من خالص بني هاشم وفاطمة ذوي القربى مع صلابته في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو شانه وكثرة اعوانه
وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه حتى قال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله
لاملان الوادي خيلا ورجلا وقد ترك وسلم الامر لشيخ من بني تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع والاشياع فعلم انه ما ترك
المنازعة الا لاتباع الحق وتسليم الامر للمستحق وقد يتمسك على خلافة ابي بكر بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الاية فان جعل الداعي مفترض الطاعة والداعي
هو ابو بكر وعمر باتفاق المفسرين وعلى ثبوت خلافة عمر ثبوت خلافته رضي الله عنهما وبقوله عليه السلام اقتدوا

بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وبقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة فلابي بكر رضي الله عنه سنتان
وثلثة اشهر وتسع ليال ولعمر رضي الله عنه سنين وستة اشهر وخمس ليال ولعثمان رضي الله عنه اثنا عشرة سنة الا اثني عشر ليلة ولعلي
رضي الله عنه خمس سنين الا ثلثة اشهر وللحسن رضي الله عنه ستة اشهر ثم بعده ملوك وبانه صلى الله عليه وسلم استخلفه
في الصلوة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله من ردي من الروافض الطول نفقا فقري ولذلك قال علي رضي الله عنه
لابي بكر حين قال اقيلوني فلست بخيركم لا نقيلك رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا افلا نرضاك لدنيانا
فثبت بما ذكرنا ان من هو احق بالامامة بعد النبي عليه السلام ابوبكر رضي الله عنه وقالت الشيعة الامام الحق بعد الرسول عليه السلام
علي رضي الله عنه لانتفاء العصمة والافضلية والنص في غيره اما العصمة فباتفاقهم واما الافضلية فلما سياتي ورُدّ
بالمنع اي بمنع اولا الاشتراط اي شرط العصمة والافضلية في الامام وثانيا منع انتفاء ما هو شرط في الامام ولقوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله الاية تمامها والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق
المفسرين عندهم في علي بن ابي طالب رضي الله عنه وكلمة انما للحصر والمراد بالولي المتصرف في الامر لانه كما جاء بمعنى
الناصر جاء بمعنى المتصرف والمراد بها المتصرف اذ ولاية النصرة تعم الكل اي جميع المؤمنين لقوله تعالى المؤمنون
بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع وعلي رضي الله عنه
هو الذي تصدق بخاتمه وهو راكع واجيب بان سوق الاية يدل على ان الولي بمعنى المحبة والنصرة
لا المتصرف في امر الدين والدنيا وصف المؤمنين للمدح بان يتولى هذه الامور زيادة الشرف والواو في قوله وهم راكعون
ليس للحال بل للعطف اي المؤمنين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود الخالية
عن الركوع او يكون بمعنى راكعون خاضعون لله ورسوله لا المستكبرين كاليهود على ان فائدة الحصر تحصيل الضم
ان الحصر لنفي المتنازع والتردد وذلك لا يكون الا عند نزول الاية ولم يكن الامامة وقتها نزاع
وردوا ايضا بان حمل صيغة الجمع وهو الذين امنوا على الواحد بعيد جدا فلا يصرف عن الظاهر الى الواحد
الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي المرتضى خصوصا عند ما قتضائها عليه على انه نقل في الصدر عن بعض
المفسرين ان المراد بالذين امنوا عبد الله بن سلام واصحابه وعن البعض الآخر انها نزلت في حق عبادة لما تبرأ من حلفائه من اليهود وعن
عكرمة عن عبد الله بن عباس انها نزلت في ابي بكر رضي الله عنه ولو سلم ثبوت التصرف لعلي رضي الله عنه بعد نزول هذه الاية
بالفعل في حياة النبي عليه السلام لم يكن مرادا ان ثبت له باعتبار الحال فحدث انه ... باعتبار المآل لم يستقم
تعين الله ورسوله لان تصرفهما في كل حال وتمسكت الشيعة بالاخبار الاحاد وهي قوله عليه السلام من كنت مولاه
فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه الحديث وهذا حديث صحيح لا مرية فيه عند اكثر اصحاب الحديث ومن قوله عليه السلام حين
خرج الى تبوك واستخلف عليا على المدينة انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي فهذين دليل صريح على خلافة علي رضي الله عنه .

لان المراد في الحديث الاول [illegible] لا امر لاصحيه ولا فائدة لغيره اي غير هذا المعنى [illegible]
الحديث [illegible] عليه السلام [illegible] يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع
وكان يوما [illegible] تحت قدميه [illegible] فقال خطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا
اللهم بلى [illegible] مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث شهد
ثلثون صحابيا لعلي رضي الله عنه [illegible] خلافته [illegible] في الحديث الثاني من لفظ منزلة هارون عام شامل اخرجت
منه النبوة فبقيت المنازل الباقية لهارون من موسى ومنها الخلافة فثبت به الخلافة لعلي رضي الله عنه ورد بانه
اتفقت الشيعة على التواتر فيما يستدل به على الامامة وانه لا تواتر لانه طعن في صحة الحديث الاول جماعة من ائمة الحديث
كابي داود السجستاني وابي حاتم الرازي ولم ينقله البخاري ومسلم والواقدي وفي الحديث الثاني طعن الآمدي فثبت ان ما استدلوا به
لا تواتر فيه وان كان بجانب الصحة رجحان ومع هذا لا حصر في علي وقد ورد مثلهما في حق ابي بكر واصحابه الاخر فيكون ما استدلوا به
من قبيل الاحاد ولا عبرة للاحاد في مقابلة الاجماع الكائن على خلافة غيره وكفانا شاهدا عدم الاحتجاج بهما
اي بهذين الحديثين عند الاحتياج لان اخفاء الحق عند الحاجة مذموم والائمة عندهم معصوم منزه [illegible] بما ذكرنا ان
اخبار الاحاد لا تعارض القطعي وهو الاجماع يندفع استدلالهم باحاديث بعضها موضوعة كما [illegible] عليه [illegible] عليه
السلام سلموا عليه بامرة المؤمنين [illegible] لعلي رضي الله عنه والامرة بالكسر الامارة من [illegible] وقوله عليه السلام انت
الخليفة من بعدي وقوله عليه السلام انه سيد المسلمين وامام المتقين ونقل في الصواعق [illegible] قوله عليه السلام
وقد اخذ بيد علي رضي الله عنه هذا خليفتي عليكم وقوله عليه السلام انت اخي ووصيي وخليفتي من [illegible] وصيي
بكسر الدال قال صاحب الصواعق هذا [illegible] موضوع وقد يحتج على [illegible] بان غيره لا يصلح للخلافة لظلمهم
لسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون [illegible] لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وفساده
اي فساد ما احتج به بين لان المسلم [illegible] كان كافرا [illegible] ما يدل عليه الاية وقد يحتج ايضا على خلافة علي
رضي الله عنه بمطاعن مفصلة في كل من الائمة الثلثة فمنها على ابي بكر رضي الله عنه انه منع فاطمة رضي الله عنها فدك مع
انها ادعت ان النبي عليه السلام وهبها منها وشهد بذلك علي رضي الله عنه و[illegible] ومنها انه عليه السلام لما ولى ابا بكر قراءة
سورة براءة على الناس بمكة عزله وولى عليا فدل ذلك على عدم اهليته ومنها انهم زعموا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ولاه الصلوة
ايام مرضه عزله عنها ومنها على عمر رضي الله عنه انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى [illegible] فقال لولا علي لهلك عمر ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق [illegible]
الذي [illegible] وذي القربى بحكم الكتاب ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن [illegible]
ابو بكر قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية [illegible] عثمان [illegible]

والنسب [illegible] منها انه احرق مصحف ابن مسعود وضربه [illegible]

ورد [illegible] الافتراء كله [illegible] على [illegible]

في بيت الاموال والاعطاء لغير المستحق والمنع عن المستحق وكادعائهم في حق عثمان رضي الله عنه [illegible]

فهذا كله افتراء الا لعنة الله على الكاذبين والبعض غير قادح كعدم اعطاء ابي بكر فدك لفاطمة رضي الله عنها فانه [illegible]

ان يحكم بشهادة [illegible] فانه [illegible] عليه

مع العلم بالحال غير قادح في الامامة فان الخطا [illegible] والاكثر [illegible] في الاجتهاد والاعتراف [illegible]

وكتولية عثمان رضي الله عنه [illegible] والوليد بن عقبة فان التولية [illegible] الاشخاص غير قادح في [illegible]

على [illegible] القول [illegible] تحقق الفسق [illegible] ما سياتي والبعض تاويلات [illegible] السلام [illegible]

[illegible] علي رضي الله [illegible] عادة العرب في [illegible] العهد [illegible] الرجل [illegible]

[illegible] عمر رضي الله عنه بالقران [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم

[illegible] وذلك [illegible] للتشويش [illegible] الحال من الذهول [illegible] كما [illegible] قوله كاني لم اسمعها [illegible]

[illegible] وكاقامة الحد من عثمان على شارب الخمر [illegible]

[illegible] اجتهاده [illegible] في الامامة فان عمر رضي الله عنه [illegible] ابي بكر رضي الله عنه الامر اليه وذلك انه

لما مرض ابو بكر رضي الله عنه [illegible] كتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به ابو بكر [illegible]

خليفة في اخر عهده بالدنيا [illegible] حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلفت

عليكم عمر بن الخطاب [illegible] من الكتب [illegible] ولا اعلم [illegible]

وسلم [illegible] عثمان فخرج بالكتاب [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] عثمان رضي الله عنه [illegible] الاتفاق على [illegible]

[illegible] هذا الامر من هؤلاء النفر

[illegible] علي وعثمان [illegible] وعبد الرحمن بن عوف [illegible] سعد بن ابي وقاص

[illegible] فقال عبد الرحمن بن عوف [illegible] امركم الى ثلثة منكم [illegible]

تفصيلها على الناس ما علم بالتقوى [illegible] والحق المستقيم الناجي من عذاب الاثم تعظيم جميع الصحابة والكف عن
الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم وعلى اهل بيعة الرضوان
ومن شهد بدرا والحديبية مما ورد في الثناء قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزي
الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا
من الله ورضوانا وقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم [illegible] النبي عليه السلام [illegible] وقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه وقوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم واعلم ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من
الموافقة [illegible] ليس من العقائد الدينية والقواعد اليقينية وليس بنافع بالدين بل ربما يضر بضعف اليقين الا انهم ذكروا صونا
[illegible] الروايات [illegible] حكايات لبعض الروافض وروايات لبعض الثقال الذين ليس لهم حظ سوى النقل
[illegible] بيعة [illegible] فانه كان لحزنه لفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتفرغ للنظر
في [illegible] عثمان حين قتله لعدم رضاه اي رضي عثمان [illegible]
[illegible] على عثمان [illegible] عثمان [illegible] مروان [illegible] اهل مصر يشكون من ابن ابي سرح اميرهم فكتب اليه كتابا
يهدده فيه فابى ابن ابي سرح عن قبول ما نهاه عنه عثمان وضرب بعض من اتاه من قبل من اهل مصر وقتل واحدا منهم فغضب لقرابته لعثمان
وحلفه فخرج من اهل مصر جماعة [illegible] المسجد وشكوا الى الصحابة في مواقيت الصلوة ما صنع ابن ابي سرح بهم فقام طلحة بن عبيد الله فكلم
عثمان بكلام شديد وارسلت عائشة اليه فقالت تقدم اليك اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وسالوك عزل هذا الرجل فابيت [illegible]
[illegible] قتل منهم رجلا فانصفهم من عاملك ودخل عليه علي بن ابي طالب فقال انما يسالونك رجلا مكان رجل وقد ادعوا قبله دما فاعزله عنهم واقض
بينهم فقال اختاروا رجلا اوليه عليكم مكانه فاشار الناس عليه بمحمد بن ابي بكر فكتب عهده وولاه وخرج معهم عدد من المهاجرين والانصار
ينظرون فيما بين اهل مصر وبين ابن ابي سرح فخرج ومن معه فلما كان على مسيرة ثلث ايام من المدينة اذا هم بغلام اسود على بعير يخبط البعير خبطا
[illegible] فقال له اصحاب محمد ما قضيتك فقال لهم انا غلام امير المؤمنين وجهني الى عامل مصر فقال له رجل هذا عامل مصر [illegible]
[illegible] محمد بن ابي بكر فقال له من انت فيقول مرة انا غلام امير المؤمنين ومرة انا غلام مروان حتى عرفه [illegible]
[illegible] الى عامل مصر قال له بماذا قال برسالة فقال امعك كتاب قال لا ففتشوه فلم يجدوا [illegible]
[illegible] الى ابن ابي سرح فجمع محمد اصحابه من المهاجرين والانصار ثم فك الكتاب بمحضر منهم فاذا فيه اذا اتاك محمد وفلان
وفلان فاحتل [illegible] وابطل كتابه [illegible] حتى ياتيك [illegible] فلما قرؤا الكتاب فزعوا ورجعوا الى المدينة
وختم محمد الكتاب بخواتيم نفر كانوا معه [illegible] الى رجل [illegible] وقدموا المدينة فجمعوا طلحة [illegible] سعدا ومن كان من اصحاب رسول
الله ثم فضوا الكتاب بمحضر منهم واخبروهم بقصة الغلام [illegible] على [illegible] الى طلحة والزبير [illegible] وعمار [illegible]

ه دخل على عثمان ومعه الكتاب الغلام والبعير فقال له هذا الغلام غلامك قال نعم قال والبعير بعيرك قال نعم قال فانت كتبت هذا الكتاب
قال لا وحلف بالله ما كتبت هذا الكتاب ولا امرت به ولا علم به فقال له علي فالخاتم خاتمك قال نعم قال فكيف يخرج غلامك ببعيرك وكتابا
عليه خاتمك لا تعلم به فحلف ما كتبت هذا الكتاب ولا امرت به ولا وجهت هذا الغلام الى مصر قط فعرفوه انه خط مروان وسألوه
ان يدفع اليهم مروان فابى وكان مروان عنده في الدار فخرج اصحاب رسول الله غضابا وعلموا ان عثمان لا يحلف بباطل ولزموا بيوتهم
فهجم الناس غير الكبراء على ان يدفع الينا مروان او نقتله وحاصروا عثمان ومنعوه الماء فاشرف على الناس فقال افيكم علي قالوا لا
قال افيكم سعد قالوا لا ثم قال لا احد يبلغ عليا فيسقينا ماء فبلغ عليا ان عثمان يراد قتله فقال انما اردنا منه مروان فاما قتل عثمان
فلا وقال للحسن والحسين اذهبا بسيفكما حتى تقوما على باب عثمان فلا تدعا احدا يصل اليه وبعث الزبير ابنه وبعث طلحة ابنه وبعث عدة
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يمنعون الناس ان يدخلوا على عثمان ورمى الناس الى عثمان بالسهام حتى خضب الحسن بالدماء على بابه
واصاب سهم وهو في الدار وخضب محمد بن طلحة وشج قنبر مولى علي فخشي محمد بن ابي بكر ان يغضب بنو هاشم لحال الحسن فاحتال في قتله
وادخل رجلين من دار رجل من الانصار حتى دخلوا محمد ورجلان فقتلاه فمسلم من القصة ان عثمان لم يوقظ الفتنة والصحابة الكرام
لم يقصدوا قتله واصابة عثمان لانه عزل ابن ابي سرح لفسقه وما حفظ مروان فلان الناس قد غلبوا وهموا قتل مروان فلو اخرج
المروان قتلوه والخليفة كيف يسلم احدا للقتل من غير ثبوت استحقاقه وكان عثمان تحامى في هذا الشان عن الحرب حتى لم يأذن احدا
بل قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر واما توقف علي رضي الله عنه عن قبول البيعة بعد قتل عثمان فكان لاعظام الحادثة
فما اعظم عنده انه قتل ذو النورين ظلما وعدوانا في دارهم وما استطاعوا دفعه واما توقفه اي علي رضي الله عنه عن قصاص
القتلة لعثمان لشوكتهم وكثرة قوتهم فاقتضى الراي الصائب ان يتاخر عن هذا الامر احترازا عن اثارة الفتنة ولانه رضي الله عنه
راى عدم مواخذة البغاة وانهم صاروا بغاة للخليفة لما لهم من الشبهة الظاهرة والتاويل حيث استحلوا دمه وان الباغي
اذا انقاد للامام العادل لا يواخذ بما اتلفوا من الدم والمال وقد انقادوا لعلي رضي الله عنه فكيف يقتص منهم على انه راي
بعض المجتهدين واما خروج طلحة والزبير وبيعتهما لعلي رضي الله عنه كان بين فذلك لا اعتراض في خلافته رضي الله عنه وكيف كان
فانهم قالوا في المنورة بعد ان الاحق عثمان او علي ولكن استصوبا ان يقتص من قاتلي عثمان ووجد التشبث بامر الخلافة فلذا خرجا
ومن معهما من المقلدين فصاروا باغين لانهم خرجوا بغير اذن الخليفة واخطأوا في الراي وعلي رضي الله عنه راى التثبت في امر الخلافة
انه لتعطل امر الخلائق فاصاب هو بتنبيه البغاة فخرج للحرب فاثاب وتوقف الجماعة اي جماعة من الصحابة كسعد بن ابي وقاص
وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن الخروج معه اي مع علي رضي الله عنه الى الحروب كان لاجتهاد منهم
بناء على ما قال محمد بن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد الي اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى
سعد انه قال عليه السلام يكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي
عدم التزام منه اي من علي رضي الله عنه في الخروج لا للنزاع في امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته المتوجب في

حرب الجمل واعلم ان عليا رضي الله عنه قاتل ثلث فرق من المسلمين كما قال النبي عليه السلام انك تقاتل الناكثين والمارقين
والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد اي نقضوه والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم طلحة والزبير رضي الله عنهما وقاتلوا عليا
والعسكر مقدمهم عائشة رضي الله عنها في هودج على جمل اخذ خطامه كعب بن سور فسمي ذلك حرب الجمل وقد مر بيانه وحرب
صفين وهو الحرب الذي وقع بمعاوية واتباعه فالقاسطون الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي رضي الله عنه
والدخول تحت طاعته ذاهبا الى انه مال على قتل عثمان رضي الله عنه حيث امتنع عن الاقتصاص عن القتلة فاجتمع
الفريقان بصفين وهي قرية خراب من قرب الروم ودامت الحرب بينهم شهورا فسمي ذلك حرب صفين وحرب الخوارج وهم المارقون
المذكورون في الحديث الذين نزعوا اليد عن طاعة علي رضي الله عنه بعدما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام ولهذا خرج من طاعته زعما منهم
ان عليا رضي الله عنه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك انه لما طال الحرب بين علي ومعاوية اتفق على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن
العاص في امر الخلافة فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم علي رضي الله عنه بعسكره فقتل الكثير منهم
علي رضي الله عنه والمخالفون من الطلحة والزبير ومن تابعهما ومعاوية واتباعه بغاة لا فسقة او كفرة لما لهم من الشبهة
الواهية في ترك القصاص عن قتلة عثمان قال العلماء المحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت
هيجا من قتلة عثمان حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رضي الله عنها
ليست الا اصطلاح الطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب ولعن البعض علي رضي الله عنه وبعض اهل
الشام وهم متبعي طلحة والزبير رضي الله عنهما واما الشيعة بل الامامية يدعون افضلية والامامة علي على الترتيب ان الامام الحق
بعد الرسول علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن رضي الله عنه ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم
ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي ويدعون انه ثبت بالتواتر
النص على كل من الاثنين عشر ويدعون عليهم اشياء لا يرضون بها ويتبرؤن عنها نعوذ بالله والائمة الحق في الامامة

فصل قد وردت احاديث في ظهور امام من ولد فاطمة يملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا وظلما

منها ما روى ابن مسعود رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من
اهل بيتي يواطي اسمه اسمي رواه ابو داود وعن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يكون في امتي المهدي ان
قصر فسبع والا فتسع تنعم فيه امتي نعمة لم يسمعوا مثلها قط تؤتى اكلها ولا تدخر منه شيئا والمال يومئذ كدوس يقوم الرجل فيقول
الرجل فيقول يا مهدي اعطني فيقول خذ ومنها ما خرج ابو داود عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما يملك سبع سنين كذا في التذكرة للقرطبي وعند الامامية هو محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة
في طول عمره كنوح ولقمان وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا ولا دليل عليه [illegible] منهم من ادعاه [illegible] وادعوا في زمانه كذا في
المجرات ان المهدي قد جاء وذهب [illegible] انه لا يوافق شيئا مما علم من علامته فنعوذ بالله من اهل البدع والضلالة وقد ورد [illegible]